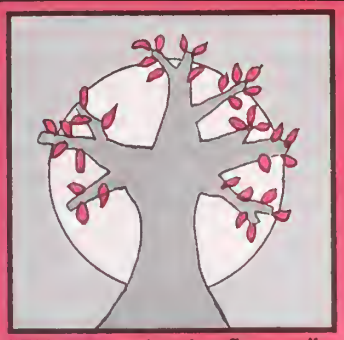
LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

'ER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2972depa

LAP STORAGE



"El justo como la palma florecera"

PASOS

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

LIBRARY OF PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY
DEC 11 2001

CONTENIDO

• 1 Timoteo: ¡qué problema! 1
Elsa Tamez
• Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana 11
Raúl Fornet-Betancourt
• El *Manifiesto comunista* 24
Eric Hobsbawn

1Timoteo: ¡qué problema! [1]

Elsa Tamez

Releer las cartas pastorales desde América Latina es un gran desafío hermenéutico. En nuestro contexto pobre y patriarcal, quienes releemos la Biblia estamos acostumbrados a trabajar textos que hablan de liberación como el éxodo, los profetas, los evangelios y el Apocalipsis, a veces también las cartas de Pablo, la carta de Santiago y alguno que otro libro sapiencial. Se trata de textos en los cuales es posible encontrar un estímulo para seguir adelante en contextos de opresión, pobreza, sexismo y discriminación. En esos textos a menudo se percibe la solidaridad de Dios con los excluidos.

[1] Este artículo ha sido dedicado a Elizabeth Schüssler-Fiorenza para sus setenta años. Saldrá publicado en inglés en un libro preparado en su honor por Fernando Segovia, profesor de la Universidad de Vanderbilt.

SAN JOSÉ COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2001

Nº 97
SETIEMBRE OCTUBRE

Pero en las cartas pastorales es imposible. 1 Timoteo y Tito son dos cartas en las cuales explícitamente se observa la exclusión y sometimiento de las mujeres y los esclavos y una actitud de eclesialismo autoritario y verticalista. Bastantes estudios sobre las epístolas están de acuerdo en afirmar que en ellas se intenta imponer el modelo de la casa patriarcal a la "casa de Dios" [2]. Por supuesto que esta actitud no es nada nueva ni en la antigüedad ni hoy día. Es simplemente la manifestación palpable del sistema de una sociedad patriarcal. Así lo era en el tiempo del imperio romano, así lo es hoy día en el imperio del mercado libre. Lo incómodo e irritable para la lectura popular y liberadora de la Biblia a la cual estamos acostumbrados(as), es que aparezcan estos textos en la Biblia, un libro sagrado para los cristianos, y un libro que hemos empleado para animar las luchas de liberación y promover la solidaridad.

Las mujeres desde hace tiempo nos hemos dado cuenta de estos textos "insalvables", y poco los hemos trabajado. Los hemos simplemente desautorizado como textos patriarcales y por lo tanto circunstanciales [3]. Pero como el pueblo se ha acostumbrado a una hermenéutica en cierto sentido "fundamentalista progresista", cuando se llega a estos textos patriarcales no se sabe qué hacer además de afirmar que no son normativos. El problema es que en la realidad estos textos, más que los liberadores, sí han sido los textos normativos para la jerarquía eclesial y para la sociedad cristiana patriarcal. Y así lo sienten las mujeres de la base. De manera que si las mujeres esperan una Palabra de vida y fortaleza de parte de su canon para resistir y hacer frente a la realidad de pobreza y violencia, la lectura feminista popular de la Biblia tendrá que asumir el reto de trabajar también los textos patriarcales, como las cartas pastorales, pero desde otra perspectiva hermenéutica, y sin la tentación de "maquillarlos" de manera liberadora [4]. Esto implica asimismo desarrollar una nueva pedagogía hermenéutica popular y comunitaria, pues, como sabemos, nuestro trabajo bíblico en América Latina no tiene como fin una satisfacción individual académica, ni llamar la atención con propuestas extravagantes, sino que forma parte de una vocación cristiana de solidaridad con todos los excluidos y excluidas que buscan y colaboran con la manifestación del Reino de Dios hoy.

En este artículo me concentraré en 1 Timoteo. Tendré como punto de partida comunidades centroamericanas de mujeres pobres acostumbradas a esperar de la Biblia la fortaleza necesaria para contrarrestar la violencia, la opresión y la discriminación. Desde este sitio particular organizaré el contenido del artículo bajo cuatro preocupaciones que percibo en el autor de la carta, a través de la voz del discurso. Terminaré con algunas conclusiones. Doy por sentado que el autor no es Pablo de Tarso sino un pseudoepigrafista (es decir, alguien que empleó el nombre del apóstol Pablo como pseudónimo), y que la carta se escribió hacia finales del primer siglo o principios del segundo. Considero importante tratar las cartas pastorales independientemente; 2 Timoteo, desde mi punto de vista, pertenece a otro género literario, al cual podríamos llamar "epístolas de presos por conciencia" [5]. Así también me parece necesario analizar como real la situación percibida en la comunidad —o comunidades— a la cual el autor alude. De manera que para mí, solamente Pablo y el delegado Timoteo serían los nombres —en tanto personajes conocidos y con autoridad— que emplea el autor para comunicar sus puntos de vista con respecto a una comunidad o comunidades de Éfeso u otra ciudad del Asia Menor.

1. Las cuatro preocupaciones fundamentales del autor

Comencemos con las reiteraciones para observar las preocupaciones del autor. 1 Timoteo se abre y cierra con advertencias contra discursos que él considera vanos (1.3-4) y palabrerías mundanas (6.20-21), y dentro del discurso vuelven a aparecer las mismas advertencias, con más detalles (4.1-10); hacia el final vuelve a retomarse el problema de las discusiones con respecto a las enseñanzas (6.3-5). Tenemos pues un conflicto con respecto a discursos teológicos divergentes.

También observamos una preocupación por la presencia de gente acomodada en la comunidad cristiana: se critica la vestimenta de mujeres ricas (2.9), se pide a quien aspire a ser supervisor (*episkopē*) que no sea avaro o amante del dinero (*aphilargyros*) (3.3), y a los diáconos que no sean amigos de negocios deshonestos (*aischrokerdeis*) (3.8). En el capítulo 5 el autor distingue entre viudas que no tienen familia y las viudas que sí tienen una casa o familia, la cual pueda responder por ellas. Exhorta con palabras duras (5.8) a estas familias (acomodadas) a que asuman el cuidado de los suyos, y no carguen con esos costos a la iglesia. Lo mismo se le pide a creyentes (ricas) [6] que tengan

---

[2] Cp. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her*. Londres, SCM Press, 1983, págs. 285ss.; David C. Verner, *The Household of God. The social World of the Pastoral Epistles*, 1983; Ulrike Wagner, "Die Pastoralbriefe", en *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker (eds.). Gütersloh, Kaiser Gütersloher Ferlagshaus, 1998, pág. 663.

[3] Cp. Elsa Tamez, "Pautas hermenéuticas para comprender Gálatas 3.28 y 1 Co. 14.34", en *RIBLA* No. 15 (1992). Recientemente Cristina Conti ha escrito un interesante artículo en *RIBLA* No. 37 (2000), "Infiel es esta palabra, 1 Timoteo 2.9-15".

[4] Y aquí tenemos mucho que aprender de mujeres biblistas de otros continentes, las cuales nos llevan la delantera.

[5] E. Tamez, Investigación inédita, 2001.

[6] Parece ser que algunas mujeres acomodadas acogían en sus casas a varias viudas. Habría que tomar en cuenta que viuda en griego, *chēra*, significa mujer sin marido, lo cual puede abarcar no solamente las viudas cuyo marido ha muerto, sino las divorciadas o vírgenes. Un estudio más completo se encuentra en Jean-Daniel Kaestli, "Die

viudas en su casa, que asuman los costos de ellas (5.16). En 6.9ss. el autor critica a quienes buscan enriquecerse y retoma la sentencia clásica que afirma que la raíz de todos los males es el dinero. Finalmente, se le pide a Timoteo que exhorte a los ricos a no ser orgullosos ni depositen sus esperanzas en las riquezas, que hagan buenas obras y sean solidarios (*koinōnikous*). (6.17-19).

Otra preocupación muy presente en el texto es la participación activa de las mujeres en la iglesia y la sociedad. Ordena que la mujer oiga la instrucción en silencio con toda sumisión, que no enseñe ni domine al varón. Reitera que se mantenga en silencio (2.11-12); en el capítulo 5 al autor le inquieta que las viudas jóvenes formen parte del registro de viudas de la iglesia. La preocupación no es solo de índole económica, sino que le parece preocupante el desempeño de su papel en la *ekklesia* o asamblea cristiana. Prefiere que se casen pues de lo contrario, según él, andan de casa en casa hablando lo que no deben (5.13). Parece ser que al autor le preocupa también el comportamiento de los esclavos; esto se percibe indirectamente si se lee detrás del texto que los esclavos y esclavas reclaman un trato de hermanos y hermanas y no de esclavos (6.2).

Una cuarta preocupación que se percibe en el texto es el "que dirán" los de afuera de la comunidad cristiana [7]. Esto se observa en varias partes: en 2.2ss. se pide que se ore por las autoridades para que haya tranquilidad y sosiego y se lleve una vida respetable. En las cualidades de los líderes se tiene presente la opinión de la sociedad; explícitamente se señala que el supervisor "tenga buen testimonio de los de afuera" (3.7), además, tanto el *episcopē* o supervisor (3.4) como el diácono (3.12) y la viuda joven si se vuelve a casar (5.14), deben tener las cualidades del jefe de la casa patriarcal, o la doña de casa. O sea, deben saber gobernar bien la casa y hacer de sus hijos personas obedientes. Los esclavos deben respetar a sus amos "para que no se blasfeme el nombre de Dios y la doctrina" (6.1).

De acuerdo con el texto tenemos, por tanto, cuatro preocupaciones fundamentales en esta carta y que están relacionadas con el comportamiento de los miembros de la comunidad, en la *ekklesia* y en la sociedad (3.14-15). Éstas son:

1) La presencia de otras enseñanzas diferentes a las de la tradición; esta alusión aparece unas cinco veces si agregamos la sospecha de que las jóvenes viudas andan de casa en casa no "chismeando" —como piensa el autor—, sino escuchando y compartiendo otras enseñanzas (cp. 2 Tm. 6-7. 2) [8].

2) La presencia, al parecer importante, de ricos —mujeres y hombres— en la comunidad cristiana. Ésta aparece alrededor de siete veces, lo cual es un indicio significativo para un análisis.

3) La inquietante participación de las mujeres; aunque aparece dos veces, y las dos relacionadas con mujeres ricas (2.9, 5.13), la manera tan tajante, grosera e iracunda de expresarse indica que para el autor el asunto es grave. Posiblemente Linda M. Maloney tenga razón al afirmar que la carta iba dirigida especialmente a las mujeres [9].

4) La opinión de la sociedad greco-romana para con los cristianos, la cual aparece tres veces de forma explícita, más otras tres si contamos las exigencias al *episcopē*, los diáconos y la viuda joven (si se casa) de que gobiernen bien sus casas. Es decir, de seguir los valores de la sociedad grecorromana expresados en los códigos domésticos [10].

Las cuatro preocupaciones son situaciones conflictivas a las cuales el autor quiere responder con su carta. Estas situaciones percibidas por el autor como problemáticas, no son independientes. Herejía-riqueza-mujer-"que dirán", se interrelacionan. A veces aparecerán los cuatros elementos juntos, como en (2.9-12; 5.11-15) [11]; a veces herejía y riqueza sin especificación de género ni de la casa patriarcal (6.3-10); otras veces aparecerán elementos independientes, como por ejemplo, el "qué dirán" los de afuera en relación a los esclavos (6.1), el "qué dirán" en relación al comportamiento del *episcopē* (3.7) o simplemente el problema de los ricos (6.17-19).

La situación es bastante compleja. Pareciera que a los ojos del autor, esta comunidad eclesial se le está yendo de las manos. Por un lado, los ricos se están imponiendo cada vez más en la comunidad, y las novedades teológicas extrañas a la tradición están resultando muy atractivas, especialmente para las mujeres. Por otro lado, pareciera que la herencia paulina de una comunidad de iguales (Gá. 3.28) sigue muy presente en mujeres y esclavos, lo cual le está causando problemas frente a la sociedad patriarcal grecorromana.

El autor, pues, se encuentra en una encrucijada en la cual se siente obligado a tomar decisiones y, por lo tanto, opciones para hacer frente a la problemática interna y externa.

Veamos con detalle cada situación que le preocupa al autor y cómo la resuelve.

Witwen in den Pastoralbriefen und in den apokryphen Apostelgeschichten (inédito, conferencia presentada en la Universidad de Tübingen, enero 1990).

[7] Muchos estudios afirman esta preocupación. Cp. Margaret Y. Macdonald, *Las comunidades paulinas*. Salamanca, Sígueme, 1994.

[8] Cp. Jean-Daniel Kaestly, *op. cit.*

[9] "The Pastoral Epistles", en *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*, Elisabeth Schüssler-Fiorenza (ed.). New York, Crossroad, 1994, pág. 366.

[10] Los códigos domésticos eran instrucciones dadas a los miembros de la familia patriarcal greco-romana con respecto a su comportamiento. En estos códigos se exige y valora el sometimiento de esposas, hijos y esclavos al *pater-familias*.

[11] Incluimos herejía por el tono en que manda callar a las mujeres, las cuales seguramente eran simpatizantes de las nuevas ideas, así como las viudas jóvenes.

2. Teologías extrañas a la tradición

El narrador de la carta contrapone las nuevas ideas teológicas con la tradición heredada. Como el texto solo presenta el punto de vista del autor, las ideas foráneas lógicamente se describen como negativas y dañinas. El estilo retórico y apologético de la epístola no permite ver lo positivo que pueda ver en ellas. Únicamente observa el peligro que pueden generar en la vida de los miembros de la *ekklesia*.

Sabemos que no es fácil clasificar estas doctrinas nuevas. Algunos elementos tienen que ver con el dualismo gnóstico (ascetismo), y otros con ideas judeo-helenistas (genealogías, ley, prohibición de comer ciertos alimentos, etc.). Hay quienes piensan que en el judaísmo helenista había una influencia pre-gnóstica) [12]. Pero actualmente esto está siendo puesto en duda. Por ahora, para este artículo, lo importante es la posición del autor con respecto a las nuevas ideas.

Si eliminamos todos los adjetivos peyorativos contra las nuevas enseñanzas, observamos que el autor está preocupado por el peligro de que los feligreses y líderes se entusiasmen con una teología abstracta, distanciada de la práctica concreta. Podría ser que el autor ni siquiera sepa a ciencia cierta de lo que se tratan esas nuevas ideas. Su intuición contra teologías especulativas podría ser correcta si ésa es su intención original y no está en juego una lucha de poder interna en la cual, estratégicamente, se proponga la sencillez frente a teologías ahistóricas [13]. En tal caso su argumentación perdería valor y lo positivo podría volverse perverso. Pero supongamos aquí que el autor es sincero y se preocupa por el rumbo doctrinal de la comunidad.

El autor está en contra de lo que él considera discusiones sin fin, palabras, según él, sin contenido, argumentaciones abstractas y complejas (1.4, 6; 6.20). Todo eso, para él, lleva a especulaciones inútiles (*ekzêtêseis*) más que a conocer la manera como Dios quiere que se administren las cosas (*oikonomian theou*) (1.4). A aquellas ideas extrañas contrapone explícitamente "el amor, nacido de corazón limpio, de buena conciencia, y de fe no fingida" (1.5). Por eso, en esta lucha teológica, Timoteo debe pelear la buena batalla "con fe y buena conciencia", no con argumentos abstractos ni dobles intenciones (1.18-19). También se le exhorta a ser un modelo (*typos*) tanto en sus palabras (*logô*) como en sus hechos o conducta (*anastrophê*), reflejando el amor, la fe y la pureza (4:12). Timoteo debe huir de los amantes del dinero y buscar la justicia, la piedad, la fe, el amor, la paciencia y la mansedumbre (6.11).

Finalmente, lo que importa al autor son las buenas obras (*erga agata*). Las mujeres ricas deberían adornarse más con obras buenas que con adornos costosos; las viudas pobres sostenidas por la *ekklesia* deben haber sido conocidas por sus buenas obras, como el cuido de los hijos, la hospitalidad, el lavar los pies a los santos y el socorrer a los oprimidos (5.10) [14]. Es oportuno aclarar que la piedad, *eusebeia*, en el mundo cristiano no significa lo mismo que en la cultura romana. *Eusebeia* está relacionada no solo con una actitud reverente frente a Dios, sino con la práctica de las buenas obras. En la religión romana la piedad está vinculada exclusivamente a los ritos ofrecidos a los dioses [15].

Posiblemente, la mención reiterada de la obra redentora de Jesucristo tenga como objetivo, entre otras cosas, el evitar que con tanta especulación teológica se olvide el núcleo fundamental del evangelio: "Cristo vino al mundo a salvar a los pecadores" (1.15); "Cristo Jesús, quien se dio a sí mismo en rescate por todos" (2.6); el "misterio de la piedad" es definido a través de un himno en el cual la obra salvadora se repite en palabras que se oponen a las ideas gnósticas: "Dios fue manifestado en carne" (3.16a).

Se podría decir que el autor contrapone la práctica concreta frente a discursos abstractos, la realidad material frente al ascetismo [16], la sencillez frente a la complejidad de cierto tipo de discursos teológicos. Por eso recalca la importancia de la fe sencilla y sin doblez frente a aquellos que hacen alarde de grandes conocimientos y de ideas complicadas, y que se creen Maestros de la Ley (1.7). Para él, ésa es la doctrina sana, el depósito heredado.

Hasta acá, pareciera que la posición del autor es correcta, si, como dijimos arriba, no hay segundas intenciones en una lucha de poder dentro de la *ekklesia*. En América Latina privilegiamos la praxis y no se acoge bien una teología que no se relacione con la realidad de la vida concreta. El problema grave en la carta es la forma como el autor enfrenta el peligro, así como las fatales consecuencias que generó su carta hasta el día de hoy [17]. El otro problema es dejar en la ambigüedad el significado de la práctica concreta originada por el evangelio. El autor confunde las buenas obras relacionadas con el mandamiento del amor, y las buenas obras vistas como tales por los valores de la sociedad patriarcal greco-romana (criar hijos, donar para la construcción de monumentos, edificios o para espectáculos...).

Para combatir aquello que le es extraño al evangelio concreto y sencillo de Jesús y a una teología paulina de la libertad, el autor de 1Tim. recurre, paradójicamente,

---

[12] Dibelius lo llama "gnosticismo judaizante", Martin Dibelius y Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles*. Philadelphia, Fortress Press, 1972, pág. 3.

[13] Ésta es una estrategia en iglesias conservadoras cuando el pastor le prohíbe a sus miembros no leer determinada literatura que los "pueda descarriar".

[14] El texto repite dos veces "buenas obras", con terminología diferente: en *ergoi kaloi*, y *ergo agado* (5.10).

[15] Cp., John Sheid, *Religion et piété a Roma*. Paris, Ed. Albin Michel, S. A., 2001.

[16] En 4.3 se critica la posición contra el matrimonio y la abstención de ciertos alimentos.

[17] Cp. los aspectos positivos y negativos de esta respuesta en Raymond Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1986, págs. 37-45.

a la lógica de la ley, de la institución, del sistema. Y lo hace de forma impositiva. No hay indicios de tratar de conocer y dialogar con las ideas del otro. No se pregunta por qué algunas de las posiciones contrarias son atractivas para las mujeres en relación a su vida concreta. El designio de Dios (*oikonomian theou*), orientado a manifestar su misericordia y justicia con todos los excluidos y las excluidas, es leído aquí como el deseo de Dios de que se administren los cosas de acuerdo con las casas (*oikoi*) de aquel tiempo (3.13-14). Con esto la comunidad de iguales, que es la casa de Dios, es borrada para dar paso a una comunidad jerárquica. Las mujeres no enseñan y guardan silencio, los esclavos obedecen, lo hombres buenos gobiernan bien sus casas y no crían hijos rebeldes. Esto se observa en las cualidades que los líderes de la *ekklesia* deben tener. De manera que para el autor, las buenas obras no son sólo aquellas como la hospitalidad y el socorro a los oprimidos, sino el educar bien a los hijos, el ser obediente en la casa patriarcal, en fin, el que todos los de la casa sigan el orden reflejado en los códigos domésticos. La sumisión es el valor preponderante para mujeres (2.11), hijos (3.4) o seguidores de otra doctrina (1.9). Su deseo, posiblemente sincero, de defender el núcleo del evangelio, le llevó a reducirlo a algo dado, sin posibilidades de renovación: un depósito. Como se indica en el comentario de Dibelius, el material tradicional teológico es inculcado y establecido como medio de salvación, no es interpretado [18].

3. La presencia amenazante de los ricos en la *ekklesia*

Una lectura detenida de la carta conduce al lector a concluir que en la comunidad receptora del escrito había una fuerte presencia de miembros ricos y de personas interesadas en enriquecerse. Más que en número, en presencia influyente. Posiblemente se trataba de gente acomodada que por su riqueza, su beneficencia, poder o por prestar sus casas, se imponían en la comunidad cristiana. Muy probablemente había más mujeres ricas que hombres ricos. Tal vez estas personas, como era la costumbre del patronazgo de la antigüedad [19], esperaban ser recompensadas con el honor de un puesto en la dirigencia, o imponiendo sus propios criterios con respecto a la doctrina recibida. El autor los ve con malos ojos. Si retoma la sentencia popular "la raíz de todos los males es el afán del dinero"(*filargyria*), (6.10) no es solo por cuestiones parenéticas, sin relación con la comunidad. El autor ve el peligro de una actitud que deposita su confianza en las riquezas. Esta perspectiva era común en la tradición evangélica, ya que se exigía una opción: o Dios o el dinero, pues no se puede servir a dos señores.

Entre los grupos distinguibles con respecto a una posición acomodada, están aquellos que buscan enriquecerse (6.9); y es justo en ese contexto en el cual aparece la sentencia arriba mencionada. Quizás son amigos de los ricos de la comunidad y buscan sus favores. Posiblemente son personas arribistas, amantes de la movilidad social, que aman la fama y el llamar la atención. Curiosamente el autor los liga con aquellos que no se conforman con las enseñanzas concretas y sencillas del evangelio, sino que les encanta discutir; para el autor esto engendraba rivalidades (6.4-5). Por alguna razón, el autor vincula la riqueza y la herejía. Cuando él afirma con ironía: "piensan que la piedad es un negocio (*porismon*)" (6.5), es posible imaginarnos o que eran miembros que participan de la comunidad y cobraban por sus enseñanzas (a los ricos y ricas, especialmente), como a veces ocurría entre los filósofos de la antigüedad, o que con su preferencia por la amistad con los ricos de la comunidad cristiana pensaban que con ello sacaban ventaja al asociarse a la *ekklesia*. El autor de 1 Tm. es más duro contra ellos que contra los ricos. Si los ricos, hombres y sobre todo mujeres, eran más abiertas a las enseñanzas nuevas, éstos que manejaban bien el discurso eran también buscados y consentidos por los ricos. Por eso, a pesar de lo dicho, no se puede descartar que, debido a la ceguera del autor con respecto a las nuevas teologías, desacredite a quien las promueve acusándolos de amantes del dinero. Sin embargo, de todos modos se observa su posición clara con respecto a quienes desean enriquecerse.

El otro grupo aludido es el de los ricos (6.17-19), hombres y mujeres. No nos referimos a los verdaderamente ricos y nobles, como los pertenecientes a los ordines, sean senadores o caballeros de la Roma imperial (este tipo de ricos es muy raro encontrarlos en las comunidades cristianas), sino a gente acomodada y con ciertos bienes. Se trata de los ricos que ayudaban económicamente o con favores especiales, a las ciudades y diversas asociaciones. Parece ser que estos ricos, para el autor, no solo son altaneros sino que quieren dar bienes a la comunidad a cambio de su alabanza y reconocimiento. Nada ajeno a la costumbre antigua. En el caso concreto de la comunidad, posiblemente querían imponerse en relación al liderazgo y al pensamiento teológico. Eso explicaría el enojo del autor y sus prescripciones para la asamblea de los creyentes.

Esta conclusión podría obtenerse si observamos que hay ricos —o gente que busca enriquecerse— que quieren asumir puestos directivos. El autor no especifica quiénes son los que desean ser líderes, pero sí da a entender que hay personas que buscan serlo, escribe: "Si alguno anhela el cargo de supervisor (*episcopê*)..." (3.1).

---

[18] Dibelius, *op. cit.*, pág. 9.

[19] Cp. Reggie M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles. A "Bourgois" Form of Early Christianity?* Atlanta, Scholars Press, 1990; David A. de Silva, *Honor, Patronage, Kinship and Purity*. Downers Grove, Intervasity Press, 2000, págs. 95-156.

Por otro lado, no es por casualidad o solo porque los líderes tienen que ver con las finanzas, el hecho de que entre las cualidades del *episcopē* y el diácono se mencione el desinterés por el dinero (*aphilargyros*) (3.3), o que estén alejados de los negocios sucios (*aischrokerdeis*) (3.8). Vale decir, que pareciera que las mujeres no están en estos grupos que buscan enriquecerse, puesto que no se menciona esta advertencia ni en cuanto a las cualidades de las mujeres diácono (Cp. 3.11), ni en "el comité" de las viudas verdaderas, o ancianas desamparadas (5.9-10).

Si es verdad que los ricos o las ricas buscaban puestos de poder en la comunidad, podría haber un problema con respecto a los ancianos o presbíteros que no eran de posición acomodada. Quizá por eso se habla de un procedimiento en caso de acusaciones a presbíteros (5.19-20): se habla de una remuneración doble [20] (5.17-18) y se pide a Timoteo que piense bien en la elección del presbítero y no se incline por favoritismos. Y esto último se lo pide con palabras tan solemnes como:

> Yo te conjuro, en presencia de Dios, de Cristo Jesús y de los ángeles escogidos, que observes estas recomendaciones sin prejuicios ni favoritismos. No te precipites en imponer a nadie las manos, no te hagas partícipe de los pecados ajenos. Consérvate puro (5.21-22).

Por otro lado, tal vez en la comunidad los ancianos o presbíteros, como no eran de posición holgada, eran menospreciados o pasados por alto por los de posición acomodada [21]. Por eso se le pide a Timoteo que los ancianos que desempeñan bien su trabajo sean doblemente remunerados, porque ellos son obreros que tienen derecho a su salario (Cp. Mt. 10.10); de esa manera no serían menospreciados por los ricos (6.17). También a Timoteo, quien no pertenece a la clase rica, se le pide, y en tres ocasiones, que recuerde su posición de liderazgo, otorgada como un carisma, por imposición de manos de parte del consejo de presbíteros (1.18; 4.14; 6.12). Él tiene autoridad, no por posición adinerada, sino por el carisma otorgado. Su juventud no debe ser obstáculo ni frente a los ricos, ni frente a otros ancianos: "Que nadie menosprecie tu juventud", le dice el autor (4.12).

Los ricos podían ser mujeres y hombres. Sabemos de no pocas mujeres acomodadas dueñas de las casas en las cuales se celebraban las reuniones cristianas. Éstas podrían tener mucho poder de influencia en los demás miembros de pocos recursos. El autor es muy duro contra estas mujeres al criticarles fuertemente su forma de vestir y al llamarlas a la modestia y las buenas obras [22]. Asimismo es muy duro contra las familias acomodadas que tienen viudas y no se encargan de ellas. Para el autor, el comportamiento de estas familias ricas es equivalente a quien ha renegado de la fe y es peor que el de los infieles (5.8).

La posición del autor frente al deseo de enriquecerse y a la altanería de los ricos, no es diferente a la actitud que se tiene en la teología latinoamericana. Aquí creemos también que la raíz de todos los males es "el amor al dinero", pero traducido ahora como el ansia de acumular riqueza utilizando el mecanismo de sistemas económicos injustos. De allí vienen las opresiones, las desigualdades sociales y las discriminaciones. También distinguimos entre mujeres ricas y mujeres pobres, y hay una opción preferencial por las pobres. Ahora bien, una comunidad dibujada como la de 1 Tm. no es extraña en la mayoría de las iglesias de América Latina y del mundo entero. Poco han cambiado los ricos. Posiblemente hoy día hasta sea peor que en el primer siglo. Sabemos que las familias cristianas ricas y poderosas son las que se imponen, hacen y deshacen en las iglesias locales. A veces ni siquiera por voluntad propia, sino a menudo ocurre que solo por su presencia prestigiosa los demás miembros de las comunidades se inclinan frente a ellos. En la carta de Santiago se critica esa actitud servil (2.1-4).

Sin embargo, encontramos de nuevo que la propuesta del autor a esta situación es severamente criticable. En primer lugar, su posición en algunas partes es ambigua con respecto a los ricos —mujeres y hombres— o a quienes buscan enriquecerse, pues no se sabe si su ataque se deba más a la posible simpatía y promoción de las nuevas ideas teológicas por parte de los ricos y las ricas, que a la forma avara, adinerada y altanera en sí de éstos. Da la impresión de que el autor se siente en cierto modo impotente frente al poder de los ricos y su posible influencia en los miembros de la comunidad. Esta postura frágil del autor le lleva a recurrir otra vez al autoritarismo jerárquico. Para contrarrestar lo que él considera "el libertinaje", sobre todo de las mujeres ricas, echa mano de la posición patriarcal más conservadora de la sociedad grecorromana, que desde antes del imperio y durante el mismo, exige que las mujeres se limiten a las labores de la casa. Así, frente a esta situación de acaparamiento de la comunidad por parte de los ricos, el autor considera necesario reglamentar el comportamiento en la *ekklesia*. Las prescripciones sobre las cualidades de los líderes, paradójicamente, son las mismas de los *pater familias* de las familias ricas. Luego, podríamos decir que el autor busca controlar a los ricos cristianos con la misma arma de la aristocracia: la casa (patriarcal). Con ello pierde uno de los aportes más preciados del evangelio: la opción por los excluidos. La opción por las viudas pobres queda totalmente relativizada cuando se limita la edad a los 60 (5.9) y se asumen los valores de la casa patriarcal; la opción por los ricos se percibe cuando se pide a los esclavos asumir su papel inferior frente a sus amos, trabajando para ellos incondicionalmente y sin murmuraciones.

Interesantemente, en el código doméstico de 1 Tm., a diferencia de los que aparecen en Colosenses

---

[20] De acuerdo con la mayoría de eruditos, honor debe interpretarse aquí como salario u honorario.

[21] Cp. Countryman, *Rich Christian*, citado por Reggie M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles*, *op. cit.*, pág. 77.

[22] Sea durante la celebración litúrgica o fuera de ella.

(3.22-4.1) y Efesios (6.5-9), a los amos no se les pide tratar bien a sus esclavos. Además, el hecho de optar por una viuda pobre y anciana, deliberadamente excluye la participación activa de las mujeres, ya que se pone el acento más en el cuido de la anciana pobre que en beneficiarse de sus dones ministeriales.

4. La participación de las mujeres en la *ekklesia*

Se ha dicho que en las cartas pastorales encontramos prescripciones y no descripciones [23]. Como afirma Elizabeth Schüssler-Fiorenza, la prescripción ideológica (de la dinámica patriarcal) y la realidad social actual no siempre se corresponden [24]. Esta afirmación es importantísima puesto que permite afirmar que la participación de las mujeres era bastante significativa. La prescripción tiene como objetivo prohibir algo que ya se está dando. Schüssler-Fiorenza, en su reconstrucción de lo que está detrás del texto, muestra cómo las mujeres tenían un papel muy activo e importante en las comunidades cristianas. Ellas predicaban, enseñaban, debatían, bautizaban, etc. Los debates anti-gnósticos y anti-montanistas no hacen más que confirmar esta realidad. Cuando se leen las cartas pastorales, es casi imposible no relacionar esta discusión sobre la mujer con el libro apócrifo *Los hechos de Pablo y Tecla* [25]. En él hallamos a la heroína Tecla como la antítesis de la mujer ideal propuesta por 1 Timoteo. Se trata de una mujer que al escuchar el mensaje por medio de Pablo, decide no casarse y opta por dedicarse a la predicación del evangelio y a la enseñanza, como Pablo, en la vía pública. La reacción contraria de su familia (especialmente su madre y su prometido) y de los jefes (varones) de otras ciudades es tan furiosa contra la decisión de no formar una familia y de su estilo libre de vida, que es condenada a muerte, sea quemada viva (en Iconio) o echada a las bestias (Antioquía de Pisidia). El autor o autora de este libro anónimo de mediados del siglo II, que se muestra en favor de las mujeres líderes, refleja el debate vigoroso que suscitó una propuesta cristiana de igualdad varón-mujer en una sociedad patriarcal estratificada.

Ahora bien, el narrador de la historia de Tecla la describe como una "mujer rica y bella". Sabemos que éste es un recurso común en los relatos, no obstante, también sabemos que en la realidad del primer y segundo siglos frecuentemente era el dinero lo que les permitía a ciertas mujeres, casadas o no, asumir posiciones importantes con mayor facilidad; así mismo podían estudiar y dedicar tiempo a profundizar en el pensamiento, a debatir y enseñar de un lugar a otro. Pero no hay que restar mérito a esta opción por ser mujeres ricas. Ellas nadaban contracorriente, y como en el caso de Tecla, las dificultades eran muchas.

Pues bien, estas mujeres ricas, por ser benefactoras de la comunidad cristiana era común que su presencia y opiniones tuvieran un gran peso. Aunque había una corriente según la cual todos los miembros de la comunidad eran iguales, amos, esclavos, mujeres, varones, griegos, bárbaros, era difícil no conceder privilegios a los ricos y ricas cristianos que ayudaban a las comunidades económicamente o las protegían políticamente frente a la sociedad hostil.

De manera que encontramos una gran ambigüedad en las comunidades con respecto a la opción por los y las necesitadas, elemento central en la actitud de Jesús. En el movimiento de Jesús aparecen privilegiados todos los excluidos por género o clase social. En el mundo greco-romano las mujeres ricas, por su género, tuvieron la posibilidad de apropiarse de este mensaje del evangelio y de resistir por mucho tiempo a una sociedad patriarcal estratificada que rechazaba ese orden igualitario. Su posición económica privilegiada les permitía ganar batallas. Los pobres, en cambio, como los esclavos y esclavas, o las viudas sin familia, eran más vulnerables a la voluntad de los varones jefes. Y en cuanto a clase se refiere, posiblemente los esclavos y esclavas eran frágiles no solo frente a sus amos, sino también frente a sus amas. En 1 Tm. 6.1-2 aparecen amos paganos y cristianos. Desligar el género de la clase social conduce a estas incongruencias dentro de "la casa de Dios".

Es muy probable que en 1 Tm. la posición de las mujeres ricas, más que la de los hombres, fuese bastante importante y más numerosa que la de los varones ricos. Esto se percibe por el tono con que ellas son tratadas al inicio (2.9-12), y al final, —con las viudas jóvenes que probablemente contaban con familia y recursos— (5.11-14). El hecho de que aquí, en 1 Tm., aparezca solamente la orden de que la mujer no domine al hombre (2.11), y no aparezca explícitamente el que el hombre no someta a la mujer sino solo a los hijos, señala quizá la posición prominente de estas mujeres en sus casas [26]. El autor no se atreve a incluir en esa orden a quien asuma el puesto de *episcopē* o de diácono, solo se limita a afirmar que gobiernen bien sus casas, aunque, por supuesto, el gobierno de la esposa está implícito.

A través de los significantes del discurso de la carta se percibe una rabia del autor contra las mujeres ricas que dominan la comunidad o comunidades. Es probable que él no sea un hombre acaudalado y que, por lo tanto, su autoridad no sea muy reconocida. En consecuencia se ve obligado a recurrir a una autoridad

[23] Schussler-Fioerenza, *op. cit.*, pág. 310.
[24] *Idem.*
[25] "Actes de Paul" en *Écrit apocryphes chrétiens*, edición publicada bajo la dirección de François Bovon et Pierre Geoltrain. France, Gallimard, 1997, págs.1129-1142. Cp. el conocido estudio de Dennis Ronald Mac Donald. *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*. Philadelphia, The Westminster Press, 1983.

[26] En Tito 2.5 sí aparece explícita la prescripción del someterse al marido.

apostólica reconocida y a la autoridad eclesial de un delegado. El autor asume el nombre de Pablo y envía a su delegado Timoteo, ordenado con la autoridad de una imposición de manos, para que ejecute las instrucciones que le escribe en la carta. El autor, entonces, combate el comportamiento de las mujeres ricas no solo por su género, sino asimismo por su riqueza, pues ésta les permite tener dominio sobre la comunidad.

Con la intención de controlar a las mujeres, el autor recurre a un discurso teológico legitimador de su posición misógina y al modelo de la casa patriarcal (2.13-15), como lo hemos visto en los dos casos anteriores. La mujer debe reducirse y ajustarse al ámbito de la casa (patriarcal); su salvación, por causa de ser —como Eva—, la culpable de la transgresión, dependerá de engendrar hijos. Esto es una muestra perfecta del reforzamiento entre un discurso teológico patriarcal y las prácticas patriarcales.

Paradójicamente, esta postura contra las mujeres ricas afecta doblemente a las mujeres pobres, porque cuando utiliza la legitimación teológica, ésta es universalizada a todas las mujeres, ricas y pobres y de todas las culturas. Las mujeres pobres serán doblemente oprimidas en las casas por su género, clase y etnia. Las esclavas, así como los esclavos, no podrán ser tratados como hermanos o hermanas de los demás miembros de la comunidad. Con las instrucciones de 1 Tm., la opción evangélica por las mujeres pobres se perdió.

Lo peor del caso es que, como se dijo, con esa medida se traslada la estructura de la casa patriarcal a la "casa de Dios", y al hacerlo automáticamente el poder se pasa al liderazgo masculino de la élite, y con ello se acaba con la comunidad democrática originalmente fundada de acuerdo con los valores del movimiento de Jesús [27].

Esta carta, por vía negativa, nos enseña en América Latina a tomar en cuenta la complejidad en los análisis sociales y la importancia vital de entrelazar siempre género, etnia y clase. Un acercamiento solo desde la situación de la mujer no es suficiente, así como tampoco lo es la perspectiva meramente económica.

5. La preocupación del "qué dirán"

Hemos mencionado que al autor le preocupa la opinión de "los de fuera". Eso se manifiesta en tres ocasiones, con respecto al testimonio de los líderes y de los esclavos. Esta preocupación ya ha sido estudiada, e incluso se ha justificado el discurso patriarcal de esta carta como la única alternativa para sobrevivir a la hostilidad de la sociedad greco-romana y sus gobernantes para con los cristianos. Como es sabido, se ha hablado de un "patriarcalismo de amor" [28].

Dos razones se deducen de esa preocupación: una práctica y otra misionera. La primera se vincula al deseo de que las comunidades cristianas no tengan problemas ni con los vecinos ni con los gobernantes. La segunda, de índole misionera, expresa la creencia de que, a través de un buen comportamiento de los cristianos, los habitantes externos a la comunidad se acerquen a ésta y se conviertan.

El autor pide a todos, hombres y mujeres, que oren por todos los seres humanos. Que oren por los reyes (*basileōn*) y los gobernantes (*hyperochē*) (2.2) [29]. Explica las dos razones. La primera, y tal vez la más importante, para que lleven una vida sosegada y tranquila. Lo cual significa que los dejen en paz, que no los persigan ni sean hostiles contra los miembros de las comunidades. Y también para que se les reconozca su respetabilidad en la sociedad. La otra es para que se salven y conozcan el evangelio.

Aunque el autor está abierto a una salvación universal (2.4; 4.10), aporte muy interesante de su carta, y pese a que opta por trasladar la estructura de la casa patriarcal a la *ekklesia*, pareciera ser que, en tanto cristiano, rechaza la divinización del César. La afirmación categórica de un solo Dios y un solo mediador así lo indicaría (2.5). Lo mismo podríamos afirmar con respecto al título de Jesús como Rey, Soberano, Señor de Señores (6.15). Estas afirmaciones, tomadas de la tradición litúrgica, son atrevimientos teológicos en contextos en los cuales el César es hijo de Dios, rey, soberano y señor; y en situaciones en las cuales se es vulnerable a la persecución y adversidad contra las comunidades cristianas. El autor reconoce que poner la esperanza en el Dios viviente significa trabajar hasta el cansancio (*kopiomēn*) y luchar (*agonizōmetha*) o ser objeto de insultos (*oneidizōmetha*), como se lee en otros manuscritos [30] (4.10). Asimismo, el autor, para dar ánimos a Timoteo, le recuerda el testimonio valiente de Jesucristo frente a Poncio Pilato (6.13). Sin embargo, a pesar de estos reconocimientos, parece ser que la preocupación de la sobrevivencia de las comunidades se impone sobre la de la resistencia, y en consecuencia las afirmaciones teológicas atrevidas quedan ahogadas por el ajuste del estilo de vida al "que dirán" del mundo pagano.

En América Latina, muchas de las iglesias han perdido su voz profética por el sometimiento al "qué dirán". La carta de 1 Tm. me hace recordar la situación similar en el caso de las iglesias evangélicas minoritarias y sin poder. Cuando los gobiernos quieren llevar a cabo alguna política, y no tiene el apoyo de la iglesia mayoritaria católica, a veces algunos evangélicos se sienten halagados de ser tomados en cuenta y

[27] Cp. Elizabeth Schüssler, *op. cit.*, págs. 290ss.

[28] E. Troeltsch, G. Theissen. Esta propuesta ha sido criticada por Schüssler-Fiorenza y por Luise Schottroff.

[29] No es extraña la práctica o de ofrecer sacrificio por las autoridades o de orar por ellas.

[30] Entre otros el sinaítico y el D y el L.

sacrifican el mensaje profético de Jesús. Se olvidan que la fidelidad al evangelio de la justicia y la igualdad social está primero, y que solo una posición profética clara hará que se manifiesten los valores del Reino de Dios. Si bien esta conciencia aparece en 1 Tm., la carta no es el mejor ejemplo para esa resistencia. Su ambigüedad no se lo permite. Más claramente aparece en Marcos y Juan, como lo ha señalado Schüssler-Fiorenza, cuando compara las respuestas de las distintas comunidades cristianas de la misma época [31]. Mientras que en 1 Tm. se propone "un concordato" con la cultura patriarcal para controlar la *ekklesia* y poder sobrevivir, Marcos y Juan proponen la resistencia mediante el seguimiento y abogan por la comunidad de iguales [32].

Conclusión

Hemos descrito cuatro preocupaciones del autor en relación a ciertos conflictos presentes en la comunidad destinataria de 1 Tm. Asimismo hemos señalado el modo como el autor responde a cada inquietud. En cada una de las preocupaciones observamos elementos interesantes de parte del autor que podrían conducir a otro tipo de respuesta, más acorde con la tradición del movimiento de Jesús, como el amor mutuo, las buenas obras, la pureza de corazón, lo concreto del mensaje frente a argumentaciones abstractas, la sencillez en la manera de vestirse, la opción por la viuda pobre, la esperanza en el Dios viviente a pesar del trabajo y los insultos, etc. Pero hemos visto cómo el autor falla al optar por tratar de imponer en la casa de Dios, la estructura de la casa patriarcal. Con esa opción se corrió el riesgo de perder la frescura de una comunidad de iguales, aporte central del evangelio de Jesucristo, en donde la fraternidad se manifiesta en la participación de todos por igual, mujeres y pobres, en donde la *ekklesia* se ve y experimenta como el cuerpo de Cristo, en el cual reina la solidaridad y no hay exclusiones.

La comunidad a la cual se dirige la carta a Timoteo no era la única que pasaba por los mismos conflictos. Ya mencionamos arriba la respuesta diferente de los autores de Marcos y Juan a una situación similar. Pero no solo existen esas comunidades y otras respuestas diferentes a la de 1 Tm. La comunidad a la que escribe Santiago, por ejemplo, también pareciera que se confrontó con una presencia amenazante de los ricos en la asamblea cristiana. No obstante, la respuesta de Santiago a esta amenaza es mucho más dura que la de 1Tim. Santiago arremete contra los negociantes que buscan enriquecerse (4.13-17) y los ricos terratenientes que explotan a los pobres (1.11; 2.6; 5.1-6). Dicho autor, quien exhorta a los miembros de la comunidad a que no hagan excepciones de personas, (2.1-4) y a la solidaridad con los pobres, la viuda y el huérfano (1.17; 2.15-16), no propone la casa patriarcal como modelo para la comunidad cristiana para sobrevivir a las persecuciones, sino que llama a no dejarse aplastar (*hypomonê*); el ejemplo son los profetas y Job, quienes sufrieron pero salieron adelante (5.10-11). Si Marcos y Juan llaman a tomar la cruz y seguir a Jesús, Santiago exhorta de forma reiterada a soportar las pruebas activamente (1.2-4). Al igual que 1 Tm., Santiago llama a la sencillez de corazón, a una sabiduría que se muestra en las obras (3.13,17), sin hipocresía y sin orgullo de creerse Maestros (3.1). Pero a diferencia de 1 Tm., Santiago describe sin ambigüedad lo que son las buenas obras y la verdadera adoración a Dios (*threskeia*): visitar a los huérfanos y a las viudas en sus necesidades y no unirse a los valores de la sociedad (1.27) [33]. Así pues, una hermenéutica adecuada para documentos como los de 1 Tm. implica ir más allá del texto, compararlos con otros y reconstruir lo que Dios quiere decir por medio de la ausencia de datos en el discurso y de la vía contraria planteada en el discurso.

En síntesis, la carta de 1 Tm. enseña varias cosas, entre ellas:

a) la existencia de varios conflictos interrelacionados en las comunidades cristianas,

b) una manera demasiado perjudicial en el intento de hacer frente a esos conflictos y

c) la explicación de por qué hoy día muchas iglesias, a excepción de alguna que otra protestante, son empedernidamente patriarcales.

d) 1 Tm., por el modo como organiza el discurso de la carta y gracias a la misoginia del autor, ayuda a ver detrás del texto el dinamismo de una comunidad en donde las mujeres tenían un papel preponderante, que es algo querido por Dios.

e) Finalmente, la carta misma lanza a buscar otras respuestas bíblicas en otras comunidades de aquel tiempo, que sean más satisfactorias a los anhelos de las mujeres pobres de las iglesias de hoy. El problema que enfrentamos las mujeres en la actualidad no es 1 Tm. y Tito "su carta gemela", sino aquella tradición eclesial posterior que eligió deliberadamente asumir su línea verticalista y no otra línea más democrática e inclusiva, presente en la mayoría de los escritos novotestamentarios. ■

[31] *Ibid.*, págs. 315ss.
[32] *Idem.*

[33] E. Tamez, trabajo inédito.

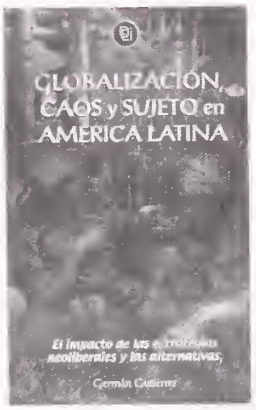
NOVEDADES DEI

EN TERRITORIO DE FRONTERA

Silvia Regina de Lima Silva

MERCADO Y RELIGIÓN

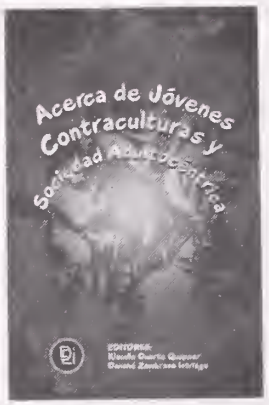
François Houtart



GLOBALIZACIÓN, CAOS Y SUJETO EN AMÉRICA LATINA:

el impacto del neoliberalismo y las alternativas

Germán Gutiérrez Rodríguez



ACERCA DE LA JUVENTUD

Síntesis de un encuentro

Claudio Duarte y Danahé Zambrano (editores)

INCIDENCIA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Raúl Fornet-Betancourt

1. Observación preliminar

Para evitar posibles malentendidos o, más exactamente dicho, para evitar que se asocian falsas expectativas con el título que se ha dado a este punto de nuestro proyecto de investigación *, quiero señalar de entrada que mi presente trabajo, precisamente por saberse parte integrante de este proyecto de investigación, se limita al estudio de la influencia o incidencia que ha tenido en la filosofía de América Latina la teología de la liberación en el sentido estricto en que la consideramos en este proyecto, a saber, como articulación explícita y sistemática de una nueva forma de hacer teología en América Latina.

Debo advertir por otra parte que si considero necesario hacer de entrada esta observación, es porque me parece que no se puede identificar sin más el término "teología de la liberación" con el concepto sistemático de teología o teologías de la liberación que se ha ido perfilando y articulando en América Latina en los últimos veinticinco años. En primer lugar, debido a que en su sentido más amplio "teología de la liberación" en América Latina sobrepasa el marco experiencial de la fe cristiana, sea católica o protestante, para remitirnos también a experiencias liberadoras de fe en tradiciones religiosas no cristianas, tanto en los ámbitos de las religiones indígenas como en el de las afroamericanas [1]. Y en segundo lugar por cuanto, incluso en el específico ámbito de la fe cristiana, el término "teología de la liberación" puede extenderse igualmente a aquellas formas de teología que no son fruto del "teólogo profesional", sino que se manifiestan en prácticas cristianas de comunidades populares así como en expresiones culturales de autores latinoamericanos inspirados por la fe cristiana, y para las cuales Pablo Richard ha encontrado el adecuado título de "teologías implícitas" [2].

En este sentido amplio se puede y, a mi modo de ver, hasta se debe hablar en América Latina de una tradición de "teología de la liberación" de carácter interreligioso e interconfesional, que va creciendo no

* El original de este trabajo apareció en alemán como parte integrante de un proyecto de investigación coordinado por el autor. Cfr. Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 tomos. Mainz, 1977.

[1] Cfr. S. Alcamán, "Cosmovisión mapuche", en *Servicio* 99 (1985), págs. 277-279; W. Amado, "Teología negra", en *Estudios* 1/2 (1988), págs. 63-79; J. M. Arguedas, *Dioses y hombres de Huarochirú*. Madrid, 1975; A. Arjona Santos, "Quetzalcoatl: la historia y el mito", en *Cuadernos Hispanoamericanos* 310 (1976), págs. 94-123; J. Arreguin, "Temas bíblicos en la teología nahuatl", en *Diálogo Teológico* 13 (1979), págs. 5-25; F. Beltrán Peña, *Los Muiscas*. Bogotá, 1987; H. Clastres, *La terre sans mal. Le prophétisme tupiguarani*. Paris, 1975; Q. Duncan (ed.), *Cultura negra y teología*. San José, 1986; E. Dussel, "Racismo, América Latina negra y teología de la liberación", en *Misiones Extranjeras* 112/113 (1989), págs. 447-462; O. Espín, *Evangelización y religiones negras*. Rio de Janeiro, 1985; J. Estermann, "Andine Philosophie. Ansätze zur Rehabilitierung kolonialisierten Denkens", en *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50 (1994), págs. 189-205; R Fornet-Betancourt, *Para una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, 1994; R. Kusch, "Pensamiento aymara y quechua", en *América Indígena* 31 (1971), págs. 389-396; L. Lujambio, "Die implize Theologie in der Nahua-Kultur", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Theologien in der. Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Bd. 1. Eichstatt, 1992, págs. 126-196; B. Meliá, *El Guaraní. Experiencia religiosa*. Asunción, 1991; E. Tamez, "Quetzalcoatl y el Dios cristiano", en *Pasos* No. 35 (1991), págs. 8-22; A. Wagua, "Procesos de inculturación desde la visión indígena", en *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien* 1 (1994), págs. 153-165.

[2] Cfr. Pablo Richard (ed.), *Historia de la teología en América Latina*. San José, 1981; y *Raíces de la teología latinoamericana*. San José, 1985.

al margen sino precisamente en el seno de procesos sociales y culturales de liberación, documentando así la función liberadora del factor religioso en las sociedades y culturas latinoamericanas; y que representa de esta suerte la tradición-memoria en la que de hecho está enraizada la actual teología de la liberación. Ambas son momentos de una misma historia de liberación. Y mucho se podría decir sobre las relaciones que ambas desarrollan en el curso de la dinámica de esa única historia de liberación que escriben los pueblos latinoamericanos desde la rebelión de Hatuey, en Santo Domingo y Cuba, hasta la rebelión indígena de Chiapas.

Pero aquí me interesa resaltar únicamente esto: esa "teología de la liberación" en sentido amplio no es la mera pre-historia de la teología de la liberación explícita que hoy conocemos justamente con ese nombre. Es más bien, como acabo de decir, la tradición que permite que el comienzo de la actual teología de la liberación se reconozca como parte de una memoria originaria de liberación. Y si recalco solo este aspecto, es porque me interesa ahora dejar claro que, desde esta perspectiva, "teología de la liberación" no *nace* en América Latina con los trabajos, pongamos por caso, de Alves [3], Assmann [4] o Gutiérrez [5].

Y esto por su parte debe ser, en el marco del presente trabajo, tanto más subrayado cuanto que aquí nos limitamos de modo consciente justo a la teología de la liberación que se articula y sistematiza de forma explícita como tal teología. O sea, que la limitación no se debe a que se parta del supuesto de que "teología de la liberación" es solamente la que emerge con tal nombre a partir de 1968-69, sino que se debe más bien a la simple razón de que es esta forma explícita "profesional" de la teología de la liberación la que es objeto de estudio en este proyecto de investigación.

Aclarado lo anterior, precisamos entonces el cometido de este trabajo de la manera siguiente: se tratará de hacer un balance de la incidencia que haya podido tener la teología de la liberación explícita y "profesional" en el desarrollo de la filosofía en América Latina a partir de 1968-69. Y se tratará, además, de establecer, sobre la base de los resultados de la evaluación anterior, los puntos fundamentales para la agenda de un diálogo más intenso y fecundo entre teología de la liberación y filosofía en América Latina. Estos dos cometidos son los que intentaré realizar en los dos siguientes apartados que componen el presente trabajo.

[3] Cfr. R. Alves, *Theology of Hope*. Cleveland, 1969. (El título de la tesis doctoral a que se remonta este libro es todavia más ilustrativo: "Towards a theology of Liberation". Princeton, 1968).

[4] Cfr. H. Assmann, *Teología de la liberación*. Montevideo, 1970; y *Teología desde la praxis de liberación*. Salamanca, 1973.

[5] Cfr. G. Gutiérrez, *Hacia una teología de la liberación*. Montevideo, 1969; y *Teología de la liberación*. Lima, 1971.

2. Hacia un balance de la incidencia de la teología de la liberación en la filosofía en América Latina

Cualquier intento de balance o revisión de la influencia que haya podido ejercer la teología de la liberación en el desarrollo de la filosofía en América Latina a partir de 1968-69, habrá de tener en cuenta, a mi parecer, de entrada, dos momentos de muy especial carácter que se refieren a los específicos procesos particulares que la filosofía y la teología van cumpliendo por separado en América Latina en estos años, y que configuran así el trasfondo de historia de las ideas a cuya luz hay que ver su compleja y muchas veces solo implícita relación en los últimos veinticinco años.

Estos dos momentos son los siguientes: por parte de la filosofía se trata del hecho de que, justo en los años en que la teología de la liberación va alcanzando su primera articulación explícita y se hace pública como corriente que puede incidir en otras formas del saber, la filosofía en América Latina retoma con inédito vigor una vieja cuestión pendiente en su historia específica, a saber, la cuestión de la constitución y fundamentación de una "filosofía americana", entendiendo por ésta una filosofía contextualizada en la realidad social, cultural, política e histórica de los países latinoamericanos. Como se sabe, esta cuestión quedó abierta en la historia de la filosofía latinoamericana prácticamente desde la fecha en que se planteó por primera vez, entre los años de 1837 y 1842 por el pensador argentino Juan Bautista Alberdi (1810-87), en el sentido estricto de un programa para redefinir toda la creación filosófica desde la situación histórica de nuestros países.

He aquí un pasaje decisivo en el programa de esa "filosofía americana" visualizada por Alberdi:

> Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y a resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político... De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procederes; republicana en su espíritu y destinos. Hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos ver que ella puede existir... Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos [6].

[6] Juan Bautista Alberdi, *Ideas para presidir la confección de un curso de filosofía contemporánea*. México D. F., 1978, pág. 12. Sobre el contexto, significación y alcance del programa de Alberdi puede verse además: R. Fornet-Betancourt, "Juan Bautista Alberdi y la cuestión de la

No obstante hay que saber también que, precisamente porque se trata de una cuestión que queda abierta desde su planteamiento inicial, esta cuestión por la "filosofía americana" no se replantea solo en el contexto histórico aludido de los finales de los años sesenta, sino que es retomada una y otra vez por filósofos latinoamericanos. Y por eso he dicho antes que en 1968-69 se replantea con "inédito vigor". Y quiero insistir en esto ya que no debe tenerse la impresión de que esta cuestión se olvida hasta dicha fecha. No, no es ése el caso.

Pues, por poner ahora apenas unos pocos ejemplos, se replantea en los años veinte en el contexto del debate en torno a la pregunta por la existencia o no de un pensamiento iberoamericano [7]; y reaparece en forma de un movimiento de significación continental y coordinada en la década de los años cuarenta con trabajos como los de Ardao, Frondizi, Gaos o Zea [8]; para ser replanteada de nuevo en los años cincuenta como una preocupación continental digna de ser elevada a punto de debate en foros internacionales tales como el "III Congreso Interamericano de Filosofía", México 1950; o las "Conversaciones Filosóficas Interamericanas", La Habana 1950, que entre sus temas centrales de debate tuvieron justamente la cuestión de la "filosofía americana" [9].

Estos escasos ejemplos ilustran que el replanteamiento de la cuestión por la "filosofía americana" acontece en el marco de una tradición de pensamiento que, aunque no haya podido cristalizar una perspectiva de acceso o abordaje definitivo de dicha cuestión, sí crea sin embargo las condiciones para que su reformulación en 1968-69 marque un giro en la historia de la cuestión por la "filosofía americana"; un giro que, al mismo tiempo que culmina la tradición que lo posibilita, representa el comienzo de una nueva manera de enfocar la posible repuesta a la cuestión por la "filosofía americana". Este giro marca, si se quiere, el comienzo de una nueva tradición dentro de la historia de la pregunta por una "filosofía americana", por cuanto es este giro de los años 1968-69 el que posibilita por su parte que esta pregunta se vaya perfilando en su articulación y formulación en los términos de la pregunta por la filosofía de la liberación latinoamericana. Se trata, entonces, del giro que hace posible el paso de la "filosofía americana" a la "filosofía de la liberación". Por esta razón hablo del replanteamiento de esta cuestión en 1968-69 como de un acontecimiento que le imprime un "inédito vigor". Pero, ¿en qué consiste la novedad de este replanteamiento de la cuestión por la "filosofía americana"?

Según el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (1925-74), quien en mi opinión debe ser considerado como el verdadero promotor de este cambio de perspectiva, el debate o la cuestión por la "filosofía americana" tiene que ser planteado como pregunta por la calidad de autenticidad de la filosofía en los países latinoamericanos. Si bien preguntar por la autenticidad de la filosofía en América Latina significa, para Salazar Bondy, plantear una cuestión que sobrepasa los límites de la filosofía; ya que, si filosofía es también una forma de expresión cultural o una forma racional que crece en una cultura, es lógico por tanto que el contexto mayor del debate por la "filosofía americana" como forma auténtica de reflexión filosófica no puede ser otro que la misma cultura latinoamericana.

Desde esta óptica, por consiguiente, la novedad del replanteamiento de la cuestión por la "filosofía americana" radica en resituar la pregunta entroncándola con la problemática de la situación de la cultura en general. Salazar Bondy resume este giro en el planteamiento de la cuestión al constatar que

> ...las insuficiencias y debilidades de nuestra filosofía no son rasgos negativos de la filosofía tomada separadamente, sino resultado de un problema más hondo y fundamental que afecta a nuestra cultura en conjunto [10].

Para comprender esta constatación en la que Salazar Bondy radicaliza la cuestión por la autenticidad de la filosofía en América Latina al interpretarla como un problema que refleja el problema de fondo de la cultura de los países latinoamericanos, hay que tener presente que Salazar Bondy apoya dicha constatación en su diagnóstico de la llamada cultura latinoamericana como un producto malogrado; es decir, que se trata de una cultura enajenada, mistificada; de una cultura reproductora de inautenticidad en vista de que está impregnada y determinada por patrones ideológicos y valorativos ajenos a las verdaderas necesidades y aspiraciones de los pueblos latinoamericanos.

Pero porque, por otra parte, la cultura para Salazar Bondy no es una entidad abstracta, desligada de las

---

filosofía latinoamericana", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XII (1985), págs. 317-333; y *Estudios de filosofía latinomericana*. México D. F., 1992, especialmente el capítulo II: "La pregunta por la 'filosofía latinoamericana' como problema filosófico", págs. 25-49.

[7] Veáse, por ejemplo: José Carlos Mariátegui, "¿Existe un pensamiento hispano-americano?", en *Obras completas*. Lima, 1971, tomo 12, págs. 22-26. Conviene señalar, por otra parte, que justo el nombre de Mariátegui está esencialmente vinculado al esfuerzo por crear un marxismo *latinoamericano* y que, en este sentido, representa su obra una manera concreta de responder ante la exigencia programática de Alberdi. Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus. Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerica*. Mainz, 1994, de modo especial el capítulo 4, págs. 100-140.

[8] Cfr. Arturo Ardao, "El historicismo y la filosofía americana", en *Cuadernos Americanos* 4 (1946), págs. 101-113; Risieri Frondizi, "¿Hay una filosofía iberoamericana?", en *Realidad* 3 (1948), págs. 158-170; José Gaos, *El pensamiento hispanoamericano*. México, 1944; y Leopoldo Zea, "En torno a una filosofía americana", en *Cuadernos Americanos* 3 (1942), págs. 63-78.

[9] Sociedad Cubana de Filosofía (ed.), *Conversaciones filosóficas interamericanas*. La Habana, 1953; así como R. Fornet-Betancourt, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*. Buenos Aires, 1985, sobre todo el capítulo 1: "El problema de la existencia o no existencia de una filosofía hispano-americana", págs. 7-28.

[10] Augusto Salazar Bondy, *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*. Lima, 1969, pág. 60.

instituciones sociales ni de la organización económica ni de la estructuración político-estatal de las sociedades humanas, la novedad de conectar la problemática de la "filosofía americana" con la más general de la "cultura latinoamericana" implica asimismo vincular la cuestión de la inautenticidad de la filosofía y/o de la cultura con la realidad histórica concreta de la situación económica, política y social de América Latina. Y característico de esta vinculación que establece Salazar Bondy entre inautenticidad filosófica y/o cultural y situación político-económica, es que para él esta realidad histórica —que él interpreta precisamente en términos de subdesarrollo y dominación [11]— es en última instancia la raíz o causa de la inautenticidad cultural o filosófica. O sea, que la inautenticidad de la cultura y de la filosofía en América Latina reflejarían la situación de subdesarrollo de los países latinoamericanos; y esto, por cierto, en el sentido de una deformación resultante de un largo proceso histórico de colonialismo, dependencia y dominación. De aquí que Salazar Bondy precise su diagnóstico de la cultura latinoamericana como cultura inauténtica en el sentido exacto de una "cultura de la dominación", y nos diga:

> Por tanto, hablar de la *cultura de la dominación* es hablar no solo de las ideas, las actividades y los valores que orientan la vida de los pueblos, sino tambien de los sistemas que encuadran su vida y no la dejan expandirse y dar frutos cabales [12].

Significativo para caracterizar la novedad en el cambio de perspectiva que promueve Salazar Bondy en el planteamiento de la pregunta por la "filosofía americana" es, además, que su diagnóstico de la cultura latinoamericana como una "cultura de la dominación" va acompañado del esbozo de una alternativa histórico-política, que él mismo resumió en el programa de luchar por la creación de una "cultura de la liberación" sobre la base de la cancelación real de la situación de subdesarrollo [13].

De esta suerte Salazar Bondy sienta las bases, en efecto, para que la pregunta por la "filosofía americana" no solamente se agudice en la cuestión por la autenticidad en un sentido cultural abstracto, sino también como pregunta por una nueva forma de hacer filosofía. Desde la óptica de Salazar Bondy, la pregunta por la "filosofía americana" no puede ser planteada más que en estos términos concretos: ¿Cómo es posible hacer filosofía auténticamente en medio de una cultura de la dominación? Y es evidente que con este nuevo planteamiento de la cuestión, Salazar Bondy está buscando, en el fondo, la viabilidad histórico-real de una reflexión filosófica que sepa dar cuenta de la realidad de los países latinoamericanos.

Por eso, su cambio de perspectiva no lo lleva únicamente a la denuncia del pensamiento latinoamericano como inauténtico:

> ...el pensamiento hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas. Ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana [14].

Ese cambio de perspectiva en la forma de plantear la pregunta significa además, y sobre todo, un esfuerzo por transformar positivamente la filosofía en América Latina; un esfuerzo que Salazar Bondy plantea ya de modo explícito como programa de una nueva filosofía:

> ...la filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponden a los centros de poder de hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias. Al lado de las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica [15].

Y en el fondo, es este esbozo de programa de una nueva filosofía lo verdaderamente definitivo en el replanteamiento que hace Salazar Bondy de la cuestión por la "filosofía americana". Dicho en otros términos, su replanteamiento de la cuestión es apertura de una alternativa histórica para la filosofía en América Latina:

> El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, intimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. Pero no necesita esperarlo; no tiene por qué ser solo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces [16].

Salazar Bondy da así la clave para poder hacer filosofía auténtica en las condiciones adversas que impone una cultura de la dominación. Y se entiende que esa clave es la de transformar la reflexión filosófica en parte integrante del proceso global de liberación histórica. Por eso habla de esa filosofía en términos de una filosofía que se convierte en "conciencia lúcida de

---

[11] Cfr. Augusto Salazar Bondy, *Perú problema*. Lima, 1968.
[12] Augusto Salazar Bondy, *Entre Escila y Caribdis...*, *op. cit.*, pág. 47 (énfasis en el original).
[13] Cfr. *Ibid.*, págs. 55ss., así como su libro póstumo, *Educación y cultura*. Buenos Aires, 1979.
[14] Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México D. F., 1968, pág. 119.
[15] *Ibid.*, pág. 127.
[16] *Ibid.*, pág. 125.

nuestra condición deprimida como pueblos" [17] y que, a través en buena parte de una tarea destructiva y autocrítica, se configura positivamente como "conciencia liberadora" [18].

En resumen, pues, lo que propone Salazar Bondy es transformar la "filosofía latinoamericana" en parte de una "cultura de la liberación" [19].

Creemos entonces que la novedad en la reformulación que hace Salazar Bondy del problema de la filosofía latinoamericana radica, en último término, en que esboza la perspectiva para que la filosofía en América Latina tome el rumbo de la filosofía de la liberación. Así, sin usar todavía el término expreso de "filosofía de la liberación" —esta expresión la usará Salazar Bondy solo en 1973, en su ponencia en las "Cuartas Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología", en San Miguel, Argentina [20]—, él esboza esta perspectiva de manera clara ya desde 1968; pues, además de lo ya señalado, advirtió igualmente lo siguiente:

> Pero hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y que evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico [21].

Para ejemplificar el cambio de perspectiva que se oferta en 1968-69 en la filosofía latinoamericana, he mencionado hasta ahora solo el nombre de Salazar Bondy. Y esto no carece de fundamento; puesto que, como ya indiqué, él es el verdadero iniciador de este cambio. Con todo, quiero señalar que el impulso de Salazar Bondy recibió en 1969 un apoyo decisivo con la perspectiva complementaria que desarrolló Leopoldo Zea (México, 1912), precisamente contando con la tesis central defendida por Salazar Bondy, en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*

Se recordará, en efecto, que en dicho año de 1969 Leopoldo Zea publica en México su ensayo *La filosofía americana como filosofía sin más*, donde presenta lo que se podría llamar la otra cara complementaria del giro que propone Salazar Bondy en la filosofía latinoamericana. Pues Zea, retomando sus ideas y su línea de trabajo expuestas ya desde 1942, insistirá en que la autenticidad de la filosofía en América Latina no es una posibilidad a conquistar sino una realidad presente; es decir, que la filosofía en América Latina conoce autenticidad en su historia ya escrita porque ésta es *también* la historia de pensadores que han intentado dar cuenta de nuestra realidad. Por ello Zea subraya frente a Salazar Bondy que, sin negar las posibles consecuencias de la situación del subdesarrollo para el ejercicio de la filosofía, lo decisivo está en saber rescatar esa tradición auténtica; en descubrirla como una actitud frente a la realidad; y, entroncando con ella, comprender que la autenticidad de la filosofía actual en América Latina

> ...vendrá de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean hasta sus últimas raíces, tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre [22].

Y en acuerdo con Salazar Bondy, precisa Zea que filosofía americana auténtica es la que haga consciente nuestro subdesarrollo, y señala las posibilidades de su vencimiento y la forma cómo vencerlo [23]. De esta forma termina Zea, en convergencia con Salazar Bondy, afirmando la necesidad de concretizar la autenticidad de la filosofía en América Latina en una

> ...filosofía de la acción encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada [24].

Solo que, a diferencia del diagnóstico de Salazar Bondy sobre el pasado filosófico de América Latina —como se insinuaba antes—, Zea insiste, respaldado en su profundo conocimiento de la historia de las ideas filosóficas en el subcontinente, en que esa filosofía crítica y auténtica no es una tarea del futuro inmediato ni un programa que se acaba de lanzar, sino toda una línea de tradición en la historia de la filosofía latinoamericana; a saber, la línea de pensamiento mantenida y continuada por los emancipadores mentales de nuestra América, desde Andrés Bello hasta Franz Fanon, pasando por José Martí. Para Zea, sin embargo, esa filosofía auténtica se caracterizará por ser

> ...no ya solo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre [25].

Y de esta suerte la filosofía latinoamericana auténtica será lo que es toda filosofía auténtica en

---

[17] *Ibid.*, pág. 126.
[18] *Idem.*
[19] Augusto Salazar Bondy, *Educación y cultura*, *op. cit.*, págs. 15ss.
[20] Cfr. A. Salazar Bondy/L. Zea/J. C. Terán/F. Schwartzmann, *América Latina: Filosofía y Liberación. Simposio de filosofía latinomericana.* Buenos Aires, 1974, pág. 8, donde expone: "...orientemos el trabajo de nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación de nuestros países, con lo que ella implica de dominación interior y exterior; o sea, en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación".
[21] Augusto Salazar Bondy", *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, *op. cit.*, pág. 133. Para el estudio de la relación de Salazar Bondy con el movimiento de la filosofía de la liberación en general, puede verse: M. T. Vila Bormey/F. Valdés García, "La filosofía de la liberación en Perú", en P. Guadarrama (dir.), *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina.* Bogotá, 1993, págs. 21-29; y David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional.* Lima, 1989, vol. 2, págs. 384ss.
[22] Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más.* México D. F., 1969, pág. 153.
[23] *Idem.*
[24] *Idem.*
[25] *Ibid.*, pág. 160.

cualquier parte del mundo, esto es, reflexión liberadora para el ser humano negado por mecanismos de dominación.

En este contexto hay que advertir que, como Salazar Bondy, Zea no habla de "filosofía de la liberación" sino hasta 1973, justo en el marco de las citadas Jornadas de San Miguel [26]. Pero su obra citada de 1969 tiene que ser vista como un complemento necesario a la perspectiva abierta por Salazar Bondy; es decir que, a pesar de la diferencia de detalle que acentúa Zea frente a Salazar Bondy, su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* es un apoyo decisivo a la empresa de transformación de la "filosofía latinoamericana" en una nueva filosofía de la liberación.

Retengamos entonces que en 1968-69, con los aportes sobre todo de A. Salazar Bondy y de L. Zea, la filosofía en América Latina ha emprendido una tarea de revisión y de reubicación histórico-teórica que apunta con toda claridad a la resolución de la vieja cuestión en torno a la autenticidad de la filosofía latinoamericana con el programa de constitución de una filosofía de la liberación. Y, no obstante —es conveniente añadir esto para redondear este proceso—, no son ni Salazar Bondy ni Zea los primeros en usar ese nuevo título; porque, como ya he dicho, lo usan solo en 1973. Pero ya dos años antes, Enrique Dussel recogía esta tradición y la orientaba de forma definitiva por la línea de una filosofía de la liberación en sentido explícito. Pues, como es sabido, en el II Congreso Nacional de Filosofía Argentina, celebrado en 1971 en Córdoba, Dussel presentó una ponencia titulada "Metafísica del sujeto y liberación" en la que —y esto me parece decisivo— recogiendo la preocupación de Salazar Bondy, responde justamente a la pregunta de la autenticidad de la filosofía en América Latina con la alternativa de una filosofía crítica de la liberación [27].

Mas dejemos a un lado la cuestión implicada en mi última observación, a saber, la de la "paternidad" de la filosofía de la liberación, para resaltar lo único que interesa en el contexto de este trabajo: a partir de los años 1968-69 la filosofía latinoamericana entra en un nuevo proceso de transformación que, precisamente porque connota entre otras cosas la contextualización de la reflexión filosófica, la prepara para una positiva influencia de la teología de la liberación sobre ella.

El segundo momento a que me quiero referir tiene que ver con el desarrollo de la teología en esta época inicial. Es obvio que no puedo pretender reconstruir aquí las condiciones sociales, eclesiales, teóricas, etc., que posibilitan la gestación articulada de la teología de la liberación en América Latina [28]. Y es que, además, tampoco se trata aquí de eso. Lo que me interesa subrayar ahora por parte de la teología en América Latina es que, al menos en lo que atañe a las condiciones filosóficas que directa o indirectamente ayudan a preparar su formulación en términos de teología de la liberación —y que son las que quiero mencionar aquí—, ella recorre por decirlo así el camino inverso a la filosofía.

Se observará en efecto que, mientras la filosofía latinoamericana busca su transformación mediante la recuperación de su propia tradición crítica para acreditarse así justamente como filosofía latinoamericana auténtica, la teología en América Latina parece orientarse en estos años más bien en el pensamiento crítico europeo y estadounidense. O sea, que curiosamente prepara las condiciones para su formulación como teología de la liberación de espaldas al proceso que va cumpliendo la filosofía en el subcontinente. Esto se puede comprobar con base tanto en la citada tesis de R. Alves como al también citado libro de G. Gutiérrez; obras pioneras en la articulación de la teología (profesional) de la liberación, pero que demuestran que el interlocutor teórico privilegiado es el pensamiento europeo y estadounidense avanzado, y no la propia tradición cultural [29]. Y en este sentido, creo que hay que reconocer como justificada la crítica que le hacía Jürgen Moltmann al libro de G. Gutiérrez, cuando señalaba lo siguiente:

> La "teología de la liberación" de Gustavo Gutiérrez (traducida al alemán en 1973) es considerada por teólogos latinoamericanos y europeos frecuentemente como la primera teología escrita desde una perspectiva latinoamericana. Y el lector espera descubrir a América Latina en este libro. El libro es extraordinario, pero en este punto decepciona. Gutiérrez presenta el proceso de liberación en América Latina como un repaso de la historia europea de la libertad. Uno se entera de esta historia de la libertad, en cuanto que se le ilustra sobre Kant y Hegel, Rousseau y Feuerbach, Marx y Freud. El "proceso de secularización" se analiza en detalle con base en Gogarten, Bonhöffer, Cox y Metz. Todo esto se trabaja con originalidad y ofrece nuevos cono-

[26] Cfr. Leopoldo Zea, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en A. Salazar Bondy y otros, *América Latina: Filosofía y Liberación, op. cit.*, págs. 10ss. Interesante es notar que en esta reformulación que hace ahora Zea de la cuestión por la filosofía latinoamericana, hay dos influencias particularmente notorias. Me refiero, por una parte, a la influencia de Jean-Paul Sartre —sobre todo del Sartre crítico del colonialismo y del eurocentrismo— y, por otra, a la de Franz Fanon, de modo especial con su libro —prologado por Sartre— *Los condenados de la tierra*, publicado en 1963 en México. Y para todo el movimiento que se va gestando no se puede dejar de mencionar la influencia de H. Marcuse, cuyo *An Essay on Liberation* se traduce y publica en México en 1969.

[27] Cfr. Enrique Dussel, "Metafísica del sujeto y liberación", en E. Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá, 1994, págs. 315ss.

[28] Para esto puede consultarse el documentado panorama que ofrece el estudio de Enrique Dussel, "Hinweise zur Entstehung der Befreiungstheologie: 1952-1972", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen.* Eichstatt, 1993, tomo 3. Y, por supuesto, el trabajo ya clásico de Roberto Oliveros Maqueo, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. Lima, 1977, págs. 302ss.

[29] La confirmación de esta tendencia en todo el movimiento inicial de la teología de la liberación se evidencia en el análisis que hace Samuel Silva Gotay en su importante obra: *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Puerto Rico, 1981, principalmente págs. 29-72.

cimientos —pero precisamente solo en la historia de Europa, y apenas en la de América Latina [30].

Es cierto, por otro lado, que la teología de la liberación inicial, como bien ha señalado Juan Luis Segundo,

> ...nació de una pastoral, es decir, no nació de una teoría ni se hizo en un laboratorio: nació de una necesidad concreta, la de dar un respaldo teológico, cristiano, a los cristianos que se comprometían: era necesario acompañarlos, iluminar su acción... [31].

Y es cierto también que, como sigue explicando Segundo, ese

> ...condicionamiento pastoral sometió a la teología de la liberación a lo que yo llamaría una doble prisa o urgencia: la primera teología de la liberación fue una especie de teología urgente... Parecía, pues, urgente optar y actuar, sin tiempo para reflexiones teológicas o ideológicas previas y que fueran a largo plazo [32].

Pienso, sin embargo, que ante la deficiencia que pone en evidencia la observación crítica de Moltmann, ese "condicionamiento pastoral" de la primera teología de la liberación tiene que ser relativizado en su importancia. En todo caso, no puede servir de argumento para explicar la falta de referencia sistemática a la tradición cultural, y en especial a la filosófica, de América Latina. Pues, aun reconociendo como un hecho el "condicionamiento pastoral" apuntado por Segundo, no se puede negar que la primera teología de la liberación es todo menos una teología "inculta". O sea, que lo que se le puede reprochar no es que haya investigado poco sino que lo ha hecho de modo unilateral, en cuanto que es teología —como lo prueban las obras de Alves y de Gutiérrez, entre otros— que documenta sólidamente sus críticas y perspectivas, pero recurriendo con preferencia muy decidida a la tradición crítica del pensamiento europeo y estadounidense; y esto justamente al precio de un notorio descuido de la tradición latinoamericana.

Por eso, la deficiencia evidenciada en la crítica de Moltmann se explicaría, a mi entender, menos por el "condicionamiento pastoral" y más por lo que llamaría el "condicionamiento cultural-académico" de los teólogos latinoamericanos protagonistas de la primera teología latinoamericana (Alves, Assmann, Segundo, Gutiérrez, etc.). "Condicionamiento cultural-académico" quiere decir aquí que se trata de autores que no solo se forman en Europa o Estados Unidos sino que, además, han recibido en América Latina una formación filosófico-teológica de claro corte eurocéntrico, donde la temática de las tradiciones culturales latinoamericanas brillaba por su ausencia. No olvidemos que, precisamente por el dominio total de planes de estudios eurocéntricos y, peor aún, romanos, cursos tales como historia de las ideas en América Latina o historia de la teología latinoamericana eran en aquellos años absolutamente desconocidos en los centros eclesiásticos de formación.

Así, ese "condicionamiento cultural-académico" predisponía a investigar con más cuidado las ideas de un Blondel, Bloch, Congar, Marcuse o Rahner, que a estudiar a un Guamán Poma de Ayala, un Francisco de Paula y Vigil, a un José Martí o el nuevo planteamiento filosófico de Salazar Bondy o Zea. Diría incluso —acaso con cierto tono polémico— que, más que urgencia pastoral, lo que hay es simple y llanamente ignorancia de lo propio [33] en este terreno de historia de las ideas y, concretamente, de las ideas filosóficas.

Mas, por otra parte, creo que hay igualmente lo que se podría llamar la opción de la primera teología de la liberación contra la filosofía; o, dicho en términos más positivos, a favor de buscar sus mediaciones teóricas en las ciencias sociales, y no en la filosofía. De esta manera, por ejemplo, escribía Hugo Assmann:

> ...la señal distintiva de la teología —su referencia a la fe y sus testimonios históricos— no basta en sí misma para distinguir una buena teología de otra menos buena. Esta distinción requiere que, además de la nota distintiva y caracterizante de la teología, se tengan en cuenta criterios de validez histórica de la praxis, como praxis liberadora, que implican el recurso a las ciencias humanas. La evangelización, al servicio de la cual está puesta la teología, evidentemente quiere ser articulación histórica del amor-praxis, y no simple enunciación de un mensaje... Por lo tanto en su tarea global, la teología se ve necesariamente dirigida a las ciencias humanas, incluso para poder determinar aquello que la distingue de las mismas [34].

Y por su parte, Roberto Oliveros constataba:

> Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez superan la exclusividad de la filosofía como base de racionalidad de la teología. La adopción de los avances de las ciencias y de su vocabulario, se abre paso en la teología latinoamericana [35].

---

[30] Jürgen Moltmann, "Brief an José Míguez Bonino", en *Evangelische Kommentare* 9 (1976), pág. 756. Recientemente Reinerio Arce ha retomado esta crítica en su libro *Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologische Implikationen im Werk José Martí*. Aachen, 1993, sobre todo págs. 1ss.

[31] Juan Luis Segundo, "Condicionamientos actuales de la reflexión teológica en Latinoamérica", en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio*. México D. F., 1975, pág. 93.

[32] *Ibid.*, págs. 94s.

[33] Debo anotar que en esto radica, para mí, una de las razones por las cuales la primera teología de la liberación no tiene, de hecho, acceso ninguno ni a la problemática indígena ni a la afroamericana. Ver sobre esto las tempranas advertencias de Luis González ("Antropología y teología de la liberación") y de Mardonio Morales ("Teología y mundo indígena") en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio*, *op. cit.*, págs. 309-316 y 317s., respectivamente.

[34] Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, 1973, pág. 52.

[35] Roberto Oliveros, *op. cit.*, pág. 109. Interesante es recordar que Ellacuría, justo al analizar las diferencias entre un modelo de teología europeo y otro latinoamericano, destacaba: "La referencia a las ciencias sociales como elemento integrante de la labor teológica

Y en este recurso a las ciencias sociales —que va a constituir sin duda una de las grandes novedades metodológicas que hoy agradecemos a la teología de la liberación— sí se da un entronque directo con una tradición de pensamiento latinoamericano, a saber, el pensamiento social-económico que se condensará especialmente a partir de la década de los años sesenta en la sociología crítica latinoamericana con su núcleo fuerte de la teoría de la dependencia, y cuyos principales representantes (como F. H. Cardoso, E. Faletto, Theotônio dos Santos, A. G. Frank, O. Sunkel, etc.) son cita obligada en los trabajos de la teología de la liberación en toda esta época.

Este vínculo estrecho entre la teología de la liberación y la nueva ciencia social latinoamericana debería haber facilitado el diálogo con la filosofía de la liberación en formación de Salazar Bondy y L. Zea, entre otros, ya que tanto filósofos como teólogos estaban recurriendo al nuevo horizonte de comprensión abierto por la teoría de la dependencia. Y, sin embargo, no fue así. En esta primera etapa el recurso a las ciencias sociales parece alcanzar en la teología de la liberación el nivel de una sustitución de la filosofía. Y la conexión que se da con el marxismo no desdice en nada este diagnóstico, puesto que la vinculación con el marxismo se da justamente en el contexto del recurso a las ciencias sociales; y, por eso, como apoyo puntual en la mediación socio-analítica [36].

En este sentido, por tanto, se puede hablar de un desencuentro de la primera teología de la liberación con la filosofía latinoamericana. Dussel pareció intuir este desencuentro, así como las razones que podían llevar a la teología de la liberación a mantenerlo, toda vez que ya en 1971 advertía lo siguiente:

> La función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible: ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar a la filosofía en su función esclarecedora y fundamental [37].

De acuerdo con lo dicho tenemos entonces que la teología de la liberación que va a ejercer su influjo sobre la filosofía latinoamericana, es, al menos en su primera formulación, una teología que se articula como teología latinoamericana sin contar prácticamente con el potencial crítico que la filosofía del subcontinente venía ya preparando y poniendo a punto para su transformación en filosofía de la liberación.

Sobre el trasfondo de estos dos momentos en los que hemos procurado esbozar los grandes rasgos de los procesos paralelos que van cumpliendo la filosofía y la teología en América Latina a finales de los años sesenta y principios de los setenta, se ve con claridad que en estos años resurge un tipo de filosofía en América Latina que, debido a la propia dinámica de su nuevo desarrollo, echa las bases para una convergencia objetiva en método y contenidos con la teología de la liberación y que prepara de esta suerte las condiciones teóricas para que esta última pueda incidir en su desarrollo ulterior. Y es evidente asimismo que ese tipo de filosofía no es otro que el que he venido describiendo como "filosofía latinoamericana-en-paso-hacia-su-constitución-como-filosofía-de-la-liberación".

Por esto, antes de bosquejar el balance propiamente dicho de la influencia de la teología de la liberación en la filosofía en América Latina a partir de 1968-69, quiero observar todavía lo siguiente: El hecho de que haya presentado en lo fundamental solo este tipo o modelo de filosofía no obedece a ninguna decisión arbitraria ni responde tampoco al interés de reducir la filosofía en América Latina a lo que sobre todo a partir de 1973 se conocerá como el movimiento de filosofía de la liberación. No hay, por ende, ni arbitrariedad ni tampoco ideología en el hecho de privilegiar aquí la línea de la tradición filosófica indicada. Y no hay ni lo uno ni lo otro porque, como mostraré a continuación, es precisamente en este modelo, que se condensará en el complejo movimiento de filosofía de la liberación, en el que se hará sentir, y de manera muy efectiva, la positiva influencia de la teología de la liberación. Paso entonces a documentar mi ensayo de balance.

No obstante quiero comenzar, como acabo de insinuar, mostrando que la influencia de la teología de la liberación en la filosofía de América Latina se ejerce, de hecho, en el ámbito de la corriente de la filosofía de la liberación, y no en ningún otro. Para mostrarlo, ya que es imposible pretender reconstruir aquí la historia de la filosofía en América Latina en sus últimos veinticinco años, recurriré primero a tres ejemplos, esto es, a tres corrientes filosóficas que son especialmente representativas de otros tipos de pensamiento en el desarrollo global de la filosofía en la América Latina de este tiempo:

—*La filosofía cristiana tradicional*, que en América Latina se ha mostrado hasta ahora inmune a la influencia de la teología de la liberación. Es más, connotados representantes de esta corriente han rechazado abiertamente el planteamiento de la teología de la liberación por considerarlo una perversión de la esencia del saber filosófico y/o teológico. Los congresos de Filosofía Cristiana en América Latina con la participación rectora de filósofos como Agustín Basave Fernández del Valle, Alberto Caturelli, Octavio Derisi y Stanislas Ladusáns, son un buen ejemplo de esta actitud de abierto rechazo e incluso de exclusión [38].

---

es bien explícita en un modelo y está prácticamente ausente en el otro. Lo que hay en éste de mediación, en algún modo filosófica, es en el otro fundamentalmente sociológica". Ignacio Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio*, *op. cit.*, pág. 619.

[36] Debe anotarse además que la recepción del marxismo occidental y, en particular, de la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, sucede en términos sumamente vagos. Cfr. Martin Traine, *"Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen". Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*. Aachen, 1994, de manera especial págs. 191ss. 251ss.

[37] Enrique Dussel, *Metafísica del sujeto y liberación*, *op. cit.*, pág. 319.

[38] Cfr. Sociedad Católica Mexicana de Filosofía (ed.), *El humanismo y la metafísica cristiana en la actualidad. Actas del Segundo Congreso*

—*La filosofía analítica*, que goza de fuerte e influyente tradición en casi todos los países latinoamericanos, pero que ni siquiera en aquellas áreas que, por motivo de su mismo objeto de estudio, como la filosofía del derecho o la filosofía política pueden tender un puente a la perspectiva de la teología de la liberación, se ha dejado impactar por ésta [39]. Y no ha faltado algún representante que ha hecho público su claro desprecio por la teología de la liberación. Así por ejemplo, Mario Bunge, quien ha dicho que los representantes de la teología de la liberación, "desde el punto de vista filosófico, me parecen oscurantistas" [40].

—*La filosofía marxista ortodoxa*, que en América Latina también tiene fuerte tradición y que, como en el caso de la filosofía analítica, mantiene una notoria distancia frente a la teología de la liberación; y esto, por cierto, pese a que no pocos teólogos de la liberación han contribuido a revitalizar en América Latina la discusión acerca de la obra de Marx. Se nota además, y esta vez paradójicamente en paralelismo con la posición de la filosofía cristiana tradicional, un actitud defensiva que va desde el rechazo abierto hasta el silenciamiento excluyente o la malintencionada interpretación como posición reformista burguesa [41]. Sin que falten, por otra parte, representantes de un marxismo crítico que pongan en duda la posibilidad de que la teología de la liberación pueda aportar algo al marxismo como tal. En este sentido, es ilustrativa esta respuesta de Serrano Caldera a la pregunta que se le hacía al respecto:

> No sé si se trata de un aporte al marxismo que es una teoría que tiene categorías y métodos propios... Pero hay un aporte al proceso revolucionario en América Latina, un aporte que es fundamentalmente ético-social... El aporte de la teología de la liberación y la participación de los cristianos han sido decisivos en los procesos de liberación. Sin embargo, no me atrevería a decir cuál ha sido la influencia que el pensamiento religioso haya podido ejercer en el interior del pensamiento marxista [42].

Pero, como se habrá notado, estos tres ejemplos constituyen algo así como una prueba ex negativo de mi juicio. Dando, pues, un paso más, quiero abordar ahora la documentación positiva de la influencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana de nuestros días, recurriendo justamente al modelo de la filosofía de la liberación.

Ya he señalado que la influencia de la teología de la liberación sobre la filosofía latinoamericana que se irá perfilando en estos años como filosofía de la liberación, encuentra sus condiciones preparatorias en ese proceso en el que, como se mostró, la filosofía misma echa las bases para una convergencia en cuestiones de método y de contenidos con la naciente teología de la liberación. Pero, además de estas condiciones objetivas de posible convergencia, se halla el hecho decisivo de lo que realmente se puede llamar la "unión personal" por la que se destaca, justo en estos años iniciales de ambos movimientos, la relación existente entre teología y filosofía de la liberación en América Latina. Es, en efecto, un hecho innegable que gran parte de los autores que en estos años van haciendo cristalizar el movimiento de teología de la liberación son los mismos que de forma paralela asumen el trabajo de dar el paso definitivo en el proceso de transformación de la filosofía latinoamericana en filosofía de la liberación, al plantearse de modo explícito y sistemático la tarea de constitución de una filosofía de la liberación.

Para ver la fuerza de este hecho creo que basta con pensar en nombres como los de Hugo Assmann, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, aunque también en otros que luego se apartan como Julio C. Terán Dutari, u otros que no forman parte del movimiento como tal, pero que contribuyen al desarrollo teórico del mismo en otros años; así, por ejemplo, José P.

Mundial de Filosofía Cristiana. Monterrey, 1986; Asociación Católica Ecuatoriana de Filosofía (ed.), *El ateísmo actual y la trascendencia divina. Actas del III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*. Quito, 1990. Ver igualmente: A. Basave Fernández del Valle, "Zur Situation der christlichen Philosophie in Lateinamerika", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Positionen Lateinamerikas*. Fráncfort, 1988, págs. 11-222.

Pero también en la obra de otros representantes de la filosofía cristiana tradicional que no atacan a la teología de la liberación, se hace notoria la falta de incidencia en ellos. Ver, por ejemplo, Rubén José Sanabria, *Historia del hombre*. México D. F., 1987; y Rubén Sanabria/Mauricio Beachot, *Historia de la filosofía cristiana en México*. México, 1994, donde se silencia por completo el tema.

[39] Cfr. J. J. E. Gracia/E. Rabossi/E. Villanueva/M. Dascal (eds.), *El análisis filosófico en América Latina*. México D. F., 1985; E. Bulygin/E. Garzón Valdés (eds.), *Argentinische Rechtstheorie und Rechtsphilosophie heute*. Berlín, 1987; y L. Tovar González, "Filosofía de la ciencia y análisis filosófico", en Germán Marquínez y otros, *La Filosofía en América Latina*. Bogotá, 1993, págs. 301-308.

[40] Mario Bunge, "Filosofía, ciencia, política", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 10 (1986), pág. 108.

[41] Cfr. Agustín Cueva, "El marxismo latinoamericano: Historia y problemas actuales", en *Tareas* 65 (1987), págs. 57-74; Adolfo Sánchez Vázquez, "El marxismo en América Latina", en *Dialéctica* 19 (1988), págs. 11-28. Para aspectos más puntuales ver además: Pablo Guadarrama, *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. Bogotá, 1990; Francisco León Tejera y otros, "Recepción del marxismo en Enrique Dussel", en *Islas* 90 (1988), págs. 98-104; Fabio R. Torrado, "La teología de la liberación y su manipulación por el Vaticano", en *Revista de Ciencias Sociales* 13 (1987), págs. 150-167; y Gabriel Vargas Lozano, "Marx en Amérique Latine", en *Actuel Marx* 1 (1987), págs. 133-139.

[42] Alejandro Serrano Caldera, "Marxisme et christianisme au Nicaragua", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosphie* 7 (1985), pág. 83. Para el caso concreto de la relación entre marxismo y teología de la liberación en Nicaragua, ver asimismo: Giulio Girardi, *Fe en la revolución. Revolución en la cultura*. Managua, 1983; y *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la Nueva Nicaragua*. Managua, 1989. Y para el caso también ejemplar de Cuba, ver su obra: *Cuba, después del derrumbe del comunismo*. Madrid, 1994. Debe quedar anotado igualmente que Ignacio Ellacuría esbozó una especie de catálogo de los puntos en que la teología de la liberación podía enriquecer a la teoría marxista. Cfr. Ignacio Ellacuría, "Theologie der Befreiung und Marxismus", en Peter Rottlander (ed.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*. Münster, 1986, págs. 77-108. Ver por último el número monográfico "Marxismo y teología de la liberación" de la revista *Cristianismo y Sociedad* 98 (1988), del que cabe destacar los estudios de Enrique Dussel, Michael Löwy, Otto Maduro y Orlando Millas.

Miranda, quien de manera significativa puso a su famoso libro *Marx y la Biblia*, el subtítulo de "crítica a la filosofía de la opresión" [43]. Igualmente se pueden recordar otros nombres como los de Ignacio Ellacuría y Pedro Trigo, cuyos aportes al movimiento de filosofía de la liberación empiezan a ser explícitos algo más tarde, esto es, alrededor de 1975 y de 1980 respectivamente [44].

Cabe señalar aquí que, como hacen ver los nombres de Dussel, Scannone, Trigo, etc., esa "unión personal" entre teología y filosofía de la liberación ha continuado hasta nuestros días; y que en ciertos grupos goza hoy incluso de un marco institucionalizado, como es el caso del "Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica" el cual, desde su fundación oficial en Quito en 1981, viene reuniéndose periódicamente cada año [45].

Ha de advertirse, por otro lado, que el destacar este hecho de que la filosofía de la liberación es hecha, en parte, por autores que asimismo son teólogos, y, en concreto, teólogos cristianos, no significa que tenga la intención de enfocar el tema en cuestión desde la perspectiva más amplia y difusa de la influencia del cristianismo en la filosofía latinoamericana de la liberación. No me interesa diluir el tema en un rastreo de la presencia de motivos de pensamiento cristiano en la filosofía de la liberación [46] sino que, de acuerdo con mi planteamiento inicial, mi interés consiste en ver cómo la teología de la liberación (profesional) influye en la filosofía de la liberación a nivel metodológico y sistemático. O sea, que los autores nombrados no representan simplemente "pensadores cristianos", sino que los considero aquí fundamentalmente como protagonistas de la teología de la liberación.

Aunque sea obvio, deseo señalar también que la atención que le dedico a los autores que unen en su propia persona teología y filosofía de la liberación, no supone en modo alguno reducir el movimiento de filosofía de la liberación a la corriente representada por ellos; corriente que es a su vez muy compleja [47]. Es cierto que con ello estoy privilegiando una tendencia de este movimiento, sin embargo no entiendo esta opción como reduccionista, puesto que la tomo en virtud de la fuerza que tiene dicha corriente para ilustrar de forma ejemplar la repercusión de la teología de la liberación en el desarrollo filosófico reciente de América Latina [48].

Así, pues, me concentraré en la corriente que, como decía, puede ser designada como "filosofía cristiana de la liberación". Los nombres de sus principales representantes ya los he citado: Hugo Assmann, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Juan C. Scannone, etc.; si bien se podrían incluir de igual modo otros como Carlos Cullen, Rubén Dri, etc.

Por razones evidentes no podré proceder en el análisis de esta corriente haciendo una evaluación de la obra de cada uno de los representantes de la misma. Esto supondría revisar un material bibliográfico que se extiende casi veinticinco años, y en el que se documenta una historia de desarrollo filosófico sumamente compleja, tanto en la parte biográfica personal de sus agentes como en lo que respecta a la diferenciación de tendencias [49]. Y es evidente, repito, que una evaluación

---

[43] Cfr. José P. Miranda, *Marx y la Biblia*. Salamanca, 1972.

[44] En el caso de Ignacio Ellacuría habría que tener presente sin embargo que su aporte tanto a la teología de la liberación como a la filosofía de la liberación va tomando cuerpo desde los primeros momentos, como lo documentan, entre otros, los siguientes estudios: "Progreso, Revolución", en *ECA* 25 (1970), págs. 152-154; "Teología de la revolución y Evangelio", en *ECA* 25 (1970), págs. 581-584; "Liberación: Misión y carisma de la iglesia latinoamericana", en *ECA* 26 (1971), págs. 61-80; y "Filosofía y política", en *ECA* 27 (1972), págs. 373-386. Con todo, creo que 1975 puede valer como el año en que su aporte gana ya un peso específico con trabajos como: "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", en *ECA* 30 (1975), págs. 409-425; y "Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en A. Vargas Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*. Madrid, 1975, págs. 325-350. Es, además, en estos trabajos donde, en lo que se refiere a lo filosófico, se esboza la línea de reflexión de fondo que culminará años más tarde en importantes aportes a una filosofía de la liberación latinoamericana. Mencionaré aquí solo dos: "Función liberadora de la filosofía", en *ECA* 40 (1985), págs. 45-64; y su obra póstuma: *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador, 1990.

[45] Cfr. Ignacio Ellacuría/Juan C. Scannone (compils.), *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá, 1992; y Juan C. Scannone/M. Perine (compils.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*. Buenos Aires, 1993.

[46] Cfr. Julio Terán Dutari, "La presencia del pensamiento cristiano en la filosofía latinoamericana de la liberación", en A. Salazar Bondy/L. Zea y otros, *América Latina: Filosofía y Liberación, op. cit.*, págs. 25-31.

[47] Se sabe que incluso dentro de lo que se podría llamar la "filosofía cristiana de la liberación", hay varias tendencias. Ver sobre esto: M. Domínguez Miranda, "Christliche, nicht-scholastische Philosophie in Lateinamerika, en E. Coreth y otros (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Tomo 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*. Graz-Wien-Köln, 1990, principalmente págs. 713ss.; y Enrique Dussel, "La filosofía en América Latina en el siglo XX",—manuscrito—. Por lo que hace al movimiento en general es conocida asimismo su amplitud teórica, en vista de que recoge hoy posiciones que van desde la de Leopoldo Zea hasta la de Arturo A. Roig, pasando por la de Francisco M. Quesada, sin ignorar el reciente desarrollo de una corriente desde el marxismo clásico en el grupo cubano de pensamiento latinoamericano coordinado por Pablo Guadarrama.

[48] Aunque tampoco quiero ocultar que en otras corrientes de la filosofía de la liberación reina aún un fuerte recelo frente a todo lo que pueda parecer una influencia teológica, y que algunos representantes ponen de manifiesto incluso un tono agresivo y polémico al referirse al tema. Ver, por ejemplo, Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, 1983, al igual que su artículo "La recepción del marxismo por el pensamiento cristiano latinoamericano", en *Dialéctica* 19 (1988), págs. 77-83; así como Arturo A. Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, 1993, en especial págs. 203ss.; y también Francisco Miró Quesada, "Tres momentos y un epílogo", en *Revista Teológica Limense* 27 (1993), págs. 282-316; y José M. García Madariaga, "En torno al 'ateísmo auténtico'. (Respuesta a un artículo de Francisco Miró Quesada)", en *Revista Teológica Limense* 27 (1993), págs. 462-475.

[49] Como ilustración de este material bibliográfico, cuyo análisis detenido excedería con mucho las posibilidades de este estudio, cabe citar: H. Assmann, "Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana", en *Nuevo Mundo* 1 (1973), págs. 25-35; *Crítica a lógica da exclusao*. São Paulo, 1994; E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomos 1-5. Buenos Aires-México D. F.-Bogotá, 1973-1980; *Filosofía de la liberación*. México D. F., 1977; *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá, 1983; *Las metáforas*

semejante no puede ser emprendida aquí. Así que también en este sentido tengo que hacer una opción, decidiéndome por un planteamiento temático de la cuestión sobre la influencia de la teología de la liberación en el desarrollo de la filosofía de la liberación. Los campos temáticos en los que —con independencia de las tendencias que puedan constatarse en esta corriente del movimiento de la filosofía de la liberación— existe una innegable repercusión de las perspectivas centrales de reflexión que va consolidando la teología de la liberación, pueden resumirse en los siguientes:

—*Comprensión de la actividad filosófica.* Creo, en efecto, que sin la incidencia de la teología de la liberación no es explicable el giro que se nota en la filosofía latinoamericana en estos años justo en el punto que atañe a la comprensión de sí misma. Es decir, que el impacto de la teología de la liberación en la filosofía se nota primeramente en un proceso de redefinición de esta última; un proceso por el que la filosofía se empieza a comprender a sí misma como una actividad práctica que no brota de un sentimiento abstracto de admiración, sino de una experiencia de afectación por la realidad histórica. Y por eso se autocomprende ahora como un "saber" que *debe* responder de y ante el otro de un mundo histórico concreto.

—*Punto de partida del filosofar.* También en este campo opera la filosofía de la liberación un cambio que me parece que es facilitado por los avances de la teología de la liberación en su esclarecimiento de los pobres como lugar hermenéutico. Sobre este trasfondo teológico va viendo el filósofo la necesidad de anclar su reflexión no en conceptos o en tradiciones conceptuales, sino en tradiciones de acción liberadora, esto es, en la historia de liberación de una comunidad. Y por esta vía llega igualmente la filosofía a concretizar su punto de partida, en el sentido de un lugar histórico que exige que su reflexión asuma como perspectiva de arranque la opción por los pobres.

—*La función de la filosofía.* Como consecuencia de lo anterior se sigue un cambio en la visión de la función teórica y social de la filosofía. Y me parece que en esto también es decisivo el ejemplo de la teología de la liberación con su énfasis en la dimensión crítica y de denuncia profética, el cual ha de distinguir a toda teología cristiana que no esté viciada ideológica o institucionalmente. En esta teología tiene entonces la filosofía, un paradigma para redescubrir sus mejores tradiciones y redefinir su función en términos de crítica y de desenmascaramiento de los sistemas de conceptos y de practicas opresores. Dicho en otros términos: la filosofía se comprende saber histórico-crítico cuya función primera es la de fomentar con sus medios la liberación del pueblo pobre.

—*Inversión de la prioridad de las racionalidades filosóficas.* Entiendo por esto sobre todo el cambio fundamental que se da en la filosofía de la liberación en el momento en que ésta se constituye sobre la experiencia de que lo primero no es la llamada razón teórica, sino la razón práctica concreta que busca responder a la cuestión de cómo hacer justicia al otro. Esta priorización de la experiencia ética y sus consecuencias para el trabajo reflexivo de la filosofía, me parece que está asimismo en conexión con la repercusión de la teología de la liberación, y principalmente con su esfuerzo por constituirse en la praxis de una fe que reclama, por esencia del misterio divino que la pro-voca, la salvación de la vida del pobre.

—*Transformación de la filosofía en un universo ético.* Entiendo esta transformación como el punto donde se condensa la inversión de la prioridad de las racionalidades filosóficas. Es decir, el primado *absoluto* de la razón práctica lleva a la filosofía de la liberación a transformar todo el quehacer filosófico poniéndolo bajo el criterio imperativo del "libera al pobre". Desde esta perspectiva debe ser rehecha toda la filosofía. Esta transformación creo que es igualmente un resultado que la filosofía de la liberación logra con la ayuda de la teología de la liberación. Pienso de manera concreta en la repercusión de la concretización *política* —en el mejor sentido del término político— que ha sabido hacer la teología de la liberación del precepto del amor al próximo.

—*Comprensión del método.* La teología de la liberación, la cual desde sus inicios comenzó preocupándose por cuestiones metodológicas, creo que pasa esta preocupación suya como una hipoteca que recoge la filosofía de la liberación. No obstante, lo decisivo no radica simplemente en este hecho. Lo decisivo es que la filosofía de la liberación recoge esa hipoteca como necesidad de renovación metodológica en un sentido análogo al que lo ha hecho la teología de la liberación; aceptando de este modo la urgencia de cristalizar su propio discurso en diálogo con las ciencias sociales, así como con formas de la sabiduría popular, sean éstas ritos, símbolos o creaciones artísticas.

---

teológicas de Marx. Estella (Navarra), 1993; *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. México D. F., 1993; y *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México D. F., 1994; I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", en *ECA* 36 (1981), págs. 963-980; "Teología de la liberación y marxismo", en *Revista Latinoamericana de Teología* 20 (1990), págs. 109-136; y "Filosofía latinoamericana", en J. C. Scannone / M. Perine (compils.), *op. cit.*, págs. 163-181; Juan Scannone, "Ontología del proceso auténticamente liberador", en *Stromata* 1/2 (1972), págs. 107-150; *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca, 1976; "Sabiduría, filosofía e inculturación", en *Stromata* 3/4 (1982), págs. 317-327; *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires, 1984; *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, 1990; y *Weisheit und Befreiung*. Düsseldorf, 1992; C. Cullen, "El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía", en *Nuevo Mundo* 1 (1973), págs. 90-102; *Fenomenología de la crisis moral*. Buenos Aires, 1978; y *Reflexiones desde América*, 3 tomos. Buenos Aires, 1986-1987; Ruben Dri, *Teología y dominación*. Buenos Aires, 1987; *Razón y libertad*. Buenos Aires, 1994; *Intersubjetividad y reino de la verdad*. Buenos Aires, 1993; y también habría que considerar aquí algunas obras de Franz J. Hinkelammert, por ejemplo: *Crítica a la razón utópica*. San José, 1984; *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, 1981 (2a. ed.); lo mismo que sus trabajos en el marco del programa de diálogo entre la ética del discurso y la ética de la liberación. Sobre esto, ver: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*. Aachen, 1990; *Diskursethik oder Befreiungsethik*. Aachen, 1992; *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Aachen, 1993; y *Konvergenz oder Divergenz. Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Aachen, 1994

—*Comprensión de la historia de la filosofía*. Como resultado del proceso que inicia la filosofía de la liberación en los campos temáticos nombrados, obtiene la filosofía un nuevo acceso a su propia tradición e historia. Esto marca otro campo temático en el que creo que el ejemplo de la teología de la liberación es altamente motivante para la filosofía. Como es sabido, la teología de la liberación es una de las primeras teologías que ha reconocido y practicado lo esencial que es para la teología el hacer historia de la teología; y hacerla precisamente desde la perspectiva del cristianismo liberador. Pues bien, creo que este trabajo teológico ha impactado con fuerza la filosofía de la liberación, llevándola a revisar su historia oficial y a preguntarse si la historia de la filosofía latinoamericana se agota en esa historia académica que suelen transmitir los manuales al uso. O sea, que la reconstrucción que la filosofía latinoamericana hace hoy de su historia desde una perspectiva de liberación se debe, al menos en gran parte, al trabajo que en historia de la teología ha venido y viene desarrollando la teología de la liberación. Y esto es tanto más importante para la filosofía latinoamericana, cuanto que por esa reconstrucción de su historia ésta aprende a mantener una relación más libre consigo misma, justo porque va aprendiendo que su historia no es apenas *la* historia de *la* tradición académicamente sancionada, sino una historia hecha de muchas historias y de muchas tradiciones. Comprende, en fin, su historia como un complicado tejido de tradiciones.

Pero dejo aquí la evaluación de los campos temáticos en que me parece confirmada la incidencia de la teología de la liberación en la filosofía de la liberación, para pasar sin más al tercero y último punto de mi trabajo.

3. Esbozo de algunas perspectivas para una interacción más fecunda entre teología de la liberación y filosofía

Como ya señalé, se trata ahora de utilizar los resultados anteriores como base para formular algunos puntos centrales de lo que podría ser la agenda para un mejor intercambio entre teología de la liberación y filosofía en América Latina. Y hablo ahora de filosofía sin más, ya que parto del pronóstico de que la teología de la liberación, justamente por medio de su impacto en la filosofía de la liberación, ampliará su repercusión en la cultura filosófica de América Latina en el futuro inmediato. Porque sucede que esta corriente filosófica co-potenciada por la teología de la liberación, es la vertiente de pensamiento más fuerte y consistente que a nivel filosófico se desarrolla hoy en América Latina. Esta corriente filosófica es, además, la que ha conseguido entrar en diálogo con otras posiciones de la filosofía europea y estadounidense de nuestras días [50].

De modo que la filosofía de la liberación tiene ya hoy una posición que no permite que se la margine de la discusión filosófica actual. Más aún, y tal es mi pronóstico, esta corriente está llamada, por su posición actual, a servir quizá de eje central en la discusión filosófica del continente [51]; y por eso, pienso que a través de ella, la teología de la liberación (o contenidos desarrollados por ella) estarán cada vez más presentes en la cultura filosófica de América Latina.

Mi pronóstico, sin embargo, también conlleva una implicación que marca justo el punto que quiero tocar en este tercer apartado, a saber, el diálogo entre teología de la liberación y filosofía en América Latina. Pues creo que el hecho de que la filosofía de la liberación confronte a otros modelos filosóficos con una cierta carga temática de procedencia teológica, representa a su vez un reto para la propia teología en cuanto la coloca ante la necesidad de abrirse más al debate filosófico actual y de forzar sus posibilidades de diálogo con la filosofía. Y si insisto en este punto, es porque considero válida todavía esta apreciación de Gustavo Gutiérrez, de 1986, cuando, respondiendo a la pregunta por la relación entre teología y filosofía en América Latina, constataba:

> Se trata de un campo que está todavía por explorar. Creo que se han hecho esfuerzos interesantes en Argentina y México; y también en otros países, aunque de una manera menos articulada. Con todo, pienso que queda mucho por hacer todavía. La cuestión que la filosofía latinoamericana se plantea desde hace ya varios años acerca de la significación de un filosofar determinado por el contexto latinoamericano, es un punto de contacto con la teología que nosotros practicamos. A veces tengo la impresión de que la teología ha podido darse cuenta de esta cuestión y responder ante ella más rápidamente y mejor que la filosofía, acaso debido a su vinculación con los grupos de base... Pero, repito, todavía queda mucho por hacer en este campo [52].

Partiendo de esta constatación hay que reconocer, entonces, que la interacción entre teología de la libe-

---

[50] Cfr. K.-O.- Apel/E. Dussel/R. Fornet-Betancourt, *Fundación de la ética y filosofía de la liberación*. México D. F., 1992; "Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo Mondo", el número monográfico de *Segni e Comprensione* 15 (1992); E. Dussel, *Apel. Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. México D. F., 1993; E. Dussel (compil.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México, 1994; y M. Moreno Villa, *Filosofía de la liberación y personalismo*. Murcia, 1993.

[51] Caso con carácter ejemplar de este nuevo proceso, es la discusión de la filosofía de la liberación por representantes del marxismo cubano. Cfr. Pablo Guadarrama (dir.), *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. La Habana, 1991.

[52] Gustavo Gutiérrez, "Action et contemplation dans la théologie de la libération. Entretien.", en *Concordia Internationale Zeitschrift fur Philosophie* 12 (1988), pág. 71.

ración y filosofía en América Latina es aún en buena parte un programa de trabajo. Por eso he hablado de "agenda para un diálogo" o de "perspectivas para una interacción fecunda". De manera muy esquemática creo que dichas perspectivas podrían sintetizarse en los siguientes puntos:

—Reconsideración crítica conjunta de la perspectiva de la inculturación como hilo conductor para el desarrollo de nuevas formas de racionalidad teológicas y filosóficas.

—Revisión de sus respectivas funciones como formas de saber que, en parte, se desarrollan en el marco de instituciones académicas que suponen una determinada organización cultural del saber, así como un interés social en el uso y la finalización del mismo.

—Fundamentación de la perspectiva de que sus tradiciones son, de hecho, tradiciones que hacen del trato responsable con la realidad el eje de sus respectivos desarrollos; y que, en consecuencia, es en el reto del mundo histórico concreto donde encuentran aquello que les da a ambas qué pensar y la base real que en definitiva debería mediar su diálogo.

—Revisión, como corolario de lo anterior, de las fronteras disciplinares heredadas; no para renunciar a sus respectivas autonomías ni para negar campos de específica competencia, pero sí para reconfigurar los límites disciplinares sobre la nueva base de la interacción.

—Delimitación de campos problemáticos reales como retos para desarrollar una reflexión interdiscursiva que responda mejor a la complejidad de la realidad.

—Asumir la pobreza de los empobrecidos de este mundo como uno de esos problemas reales que requieren respuesta común, y desarrollar una ética de la afirmación de la vida de los empobrecidos.

—Fundamentación de la opción por los pobres como eje criterial para la crítica radical del sistema civilizatorio vigente, esto es, como perspectiva de una alternativa civilizatoria en la que la razón técnico-económica queda supeditada al valor irremontable de la vida de la persona.

—Desarrollar —como resultado o concretización de lo anterior— un "plan ético-político" para subvertir la lógica de la exclusión (y su consecuente cierre de las posibilidades de innovación histórica) con una praxis que, siendo capaz de ensanchar el campo de lo posible históricamente, sigue construyendo la historia de la esperanza de la humanidad.

Cabe señalar, para terminar, que trabajando este programa, la teología de la liberación y la filosofía en América Latina no solamente podrían abrir un nuevo capítulo en la historia de sus relaciones, sino que acaso lleguen además a la modelación de una nueva figura de intelección interactiva de la realidad latinoamericana. ■

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: $ 18,00
- OTROS PAÍSES: $ 24,00
- COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

EL *MANIFIESTO COMUNISTA* *

Eric Hobsbawn

En la primavera, Karl Marx y Frederich Engels aceptaron unirse a la Liga de los Justicieros ("Bund der Gerechten") —ramificación de la primitiva Liga de los Forajidos, "Bund der Geächteten"—, una sociedad secreta fundada en París, en el decenio de 1830, por trabajadores alemanes —sobre todo sastres y ebanistas— con influencia revolucionaria francesa. La Liga, convencida del "comunismo crítico" de Marx y Engels, ofreció publicar un bosquejo de manifiesto, redactado por éstos como su plan de acción, y aceptó modernizar su organización siguiendo las líneas del documento. De hecho se reorganizó a tal punto que, en el verano de 1847, cambió su nombre por el de Liga de los Comunistas ("Bund der Kommunisten") y se comprometió a

> ...derrocar a la burguesía, establecer el mandato del proletariado, terminar con la vieja sociedad, que descansa en la contradicción de clase ("Klassengegeästzen"), y establecer una nueva sociedad sin clases ni propiedad privada.

Un segundo congreso de la Liga, llevado a cabo en Londres en noviembre-diciembre de 1847, aceptó formalmente los objetivos y los nuevos estatutos contenidos en el documento, e invitó a Marx y Engels a bosquejar un nuevo manifiesto, exponiendo el plan de acción de la organización. Aunque Marx y Engels prepararon borradores, y en el documento aparecen con claridad sus puntos de vista unidos, el texto definitivo fue, casi con seguridad, escrito por Marx. El documento, de 23 páginas, titulado *Manifiesto del Partido Comunista* (conocido, a partir de 1872, como *Manifiesto comunista*), fue impreso en la oficina de la Asociación Educativa de los Trabajadores en el número 46 de Liverpool Street, en Londres, y "publicado en febrero de 1848".

* Traducción del inglés: Pablo María Molinet.

1. Vidas del *Manifiesto*

En 1998 celebramos el 150 aniversario de la publicación de este pequeño panfleto, que es, ciertamente y con mucho, el más influyente escrito político desde la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Por fortuna, apareció en las calles solo una semana o dos antes del estallido de las revoluciones de 1848, que se esparcieron como un incendio forestal desde París a través del continente europeo. La primera edición del *Manifiesto* fue reimpresa tres veces en pocos meses, apareció seriada en el *Deutsche Londoner Zeitung*, y corregida y aumentada a treinta páginas en abril o mayo de 1848. Pero desapareció con el fracaso de las revoluciones de 1848.

Nadie hubiera predicho ningún futuro extraordinario para el *Manifiesto* en el decenio de 1850 y a principios del de 1860. Un impresor alemán, emigrado a Londres, preparó una pequeña edición privada, probablemente en 1864, y la primera edición alemana, también pequeña, apareció en Berlín en 1866. No parece haber traducciones entre 1848 y 1868, salvo una sueca, de finales de 1848, aparentemente, y una inglesa de 1850. Ambas se esfumaron sin rastro.

Para mediados del decenio de 1860, virtualmente nada de lo escrito por Marx en el pasado se imprimiría. No obstante, la preeminencia de Marx en la Asociación Internacional de los Trabajadores (la así llamada "Primera Internacional", 1864-72) y el surgimiento, en Alemania, de dos partidos de la clase trabajadora, fundados ambos por antiguos miembros de la Liga Comunista, que tenían a Marx en alta estima, condujeron a que resurgiera el interés en el *Manifiesto* y en sus otros escritos.

Por otra parte, el juicio por traición contra los líderes alemanes socialdemócratas Wilhelm Liebknecht, August Bebel y Adolf Hepner, en marzo de 1872, le dio al *Manifiesto* una publicidad inesperada. Durante el proceso judicial el documento fue añadido a los expedientes de la corte, lo que brindó a los socialde-

mócratas la primera oportunidad de publicarlo legalmente, y con un gran tiraje, como parte del proceso judicial. Entre 1871 y 1873, aparecieron por lo menos nueve ediciones del *Manifiesto* en seis idiomas y en los siguientes cuarenta años conquistó el mundo, impulsado por el ascenso de los nuevos partidos (socialistas) laboristas, en los cuales la influencia marxista creció rápidamente a partir de la década de 1880.

Incluso antes de la Revolución Rusa el *Manifiesto* conoció varios cientos de ediciones en más o menos una treintena de idiomas, entre ellas tres en japonés y una en chino. Sin embargo, su región de influencia fue mayormente el cinturón central de Europa, desde Francia en el occidente hasta Rusia en el oriente. Hubo traducciones al ruso y a las diversas lenguas del imperio zarista, 55 ediciones en alemán y 22 traducciones a los idiomas del imperio habsburgo; al inglés, al francés y al italiano. Asimismo, aunque en número menor, hubo traducciones al castellano (seis, incluyendo las latinoamericanas) y al portugués; al búlgaro, al serbio, al rumano y una edición en ladino, probablemente publicada en Salónica. Además, el *Manifiesto* apareció en danés, sueco y noruego [1].

Esta accidentada distribución geográfica refleja no solo el también accidentado desarrollo del movimiento socialista —y la propia influencia de Marx, tan distinta de otras ideologías revolucionarias como el anarquismo—; nos recuerda igualmente que no existe una marcada correlación entre la talla y el poder de los partidos socialdemócratas y laboristas y la circulación del *Manifiesto*. Así, hasta 1905, el Partido Social Demócrata alemán (SPD), con sus cientos de miles de miembros y millones de votantes, publicó nuevas ediciones del documento en tirajes de no más de dos mil o tres mil ejemplares; en cambio, el tiraje del "Erfrut Programme" del partido, de 1891, fue de ciento veinte mil, mientras que del *Manifiesto* no parecen haberse editado más de dieciséis mil entre 1895 y 1905; en este último año la circulación del periódico teórico del partido, *Die Neue Zeit*, era de 6.400 ejemplares [2].

Nadie esperaba que el integrante medio de un partido de masas socialdemócrata y marxista aprobara exámenes de teoría. A la inversa, las setenta ediciones prerrevolucionarias rusas del *Manifiesto* representaban una combinación de organizaciones, ilegales la mayor parte del tiempo, cuya membresía total no debe haber rebasado algunos cientos. De la misma manera, las treinta y cuatro ediciones en inglés fueron publicadas para las sectas marxistas dispersas en el mundo anglosajón, que operaban en el flanco izquierdo de todos los partidos laboristas y socialistas. Este es el ambiente donde

> ...la claridad de un camarada se puede medir, invariablemente, por lo maltratado de su ejemplar del *Manifiesto* [3].

En pocas palabras, los lectores de éste, aunque parte de los nuevos y ascendentes partidos y movimientos socialistas y laboristas, no representaban, casi con seguridad, al total de su afiliación. Eran hombres y mujeres con especial interés en la teoría que sustentaba aquellos movimientos y partidos. Probablemente, éste sea aún el caso.

Esta situación cambió después de la Revolución de Octubre. A diferencia de los partidos de masas de la Segunda Internacional (1889-1914), los de la Tercera (1919-43) esperaban que sus miembros entendieran, o al menos mostraran algún conocimiento de teoría marxista. Se esfumó la dicotomía entre líderes políticos eficaces sin interés por escribir libros, y "teóricos" como Karl Kautsky, reconocidos y respetados como tales pero no como políticos con capacidad de decisión práctica. Siguiendo a Lenin, se suponía que todos los líderes deberían ser teóricos importantes, dado que todas las decisiones políticas se justificaban en el terreno del análisis marxista o, lo que es más probable, por referencia a la autoridad textual de "los clásicos": Marx, Engels, Lenin y, a su debido tiempo, Stalin.

Por eso, la publicación y distribución popular de los textos de Marx y Engels se volvió más importante para el movimiento que en los días de la Segunda Internacional. Las ediciones iban de series de los escritos más pequeños (los *Elementarbücher des Kommunismus*, en la república de Weimar, son con probabilidad los pioneros) a compendios de lecturas bien escogidas, como la invaluable *Selected correspondence of Marx and Engels*, a *Obras escogidas* de Marx y Engels, primero en dos y luego en tres volúmenes, y la preparación de sus *Obras coleccionadas* ("Gesamtausgabe"); todas respaldadas por los —para esos fines— ilimitados recursos del Partido Comunista soviético e impresas siempre en la Unión Soviética en una variedad de idiomas extranjeros.

El *Manifiesto comunista* se benefició de esta nueva situación de tres maneras. Su circulación creció de modo indudable. La edición económica publicada en 1923 por las editoriales oficiales de los partidos comunistas británico y estadounidense, en "cientos de miles" de copias, ha sido descrita como "probablemente la más grande edición masiva en inglés" [4]. Su título no era ya sobrevivencia histórica, sino política actual. Puesto que un Estado mayor proclamaba representar la ideología marxista, se reforzaba el lugar del *Manifiesto* como un texto de ciencia política y, de acuerdo con este nuevo estatus, entró en los programas de estudio de las universidades y fue en éstas que se expandió con rapidez como texto de estudio después

[1] Confío en las cifras del invaluable Bert Andréas, *Le Manifeste Communiste de Marx et Engels. Histoire et Bibliographie 1848-1918*. Italia, 1963.

[2] Datos de los reportes anuales del "Parteitage" del SPD. No obstante, no hay datos numéricos acerca de publicaciones teóricas entre 1899 y 1900.

[3] Robert R. La Monte, "The new intellectuals", en *New Review*, II. 1914. Citado en Paul Buhle, *Marxism in the USA: from 1870 to the present day*. Gran Bretaña, 1987, pág. 56.

[4] Hal Draper, *The annotated Communist Manifesto, Center for Socialist History*. Berkeley (Estados Unidos), 1984, pág. 64.

de la Segunda Guerra Mundial, y donde, en el marxismo de los lectores intelectuales, iba a encontrar su público más entusiasta en el decenio de 1960-70.

Tras la Segunda Guerra Mundial, la URSS surgió como una de las dos superpotencias mundiales, cabeza de una vasta región de estados y dependencias comunistas. Los partidos comunistas —con la notable excepción del alemán— surgieron de la guerra más fuertes de lo que quizá fueron o serían. Pese a que la Guerra Fría había comenzado, en el año de su centenario el *Manifiesto* fue publicado ya no solo por editores comunistas o marxistas, sino también por editores apolíticos en grandes tirajes y con introducciones de académicos prominentes. En síntesis, ya no era únicamente un documento marxista clásico: se había convertido en un clásico político *tout court*. Lo sigue siendo, incluso después del fin del comunismo soviético y la decadencia de los partidos y movimientos marxistas en muchas partes del mundo. En estados sin censura, casi con seguridad cualquiera con una buena librería al alcance, y ciertamente con una buena biblioteca, puede tener acceso al *Manifiesto*, el cual tiene mucho que decirle al mundo en vísperas del siglo XXI.

2. ¿Qué tiene que decir?

El *Manifiesto* es, desde luego, un documento escrito para un momento particular de la historia; parte de su contenido se volvió obsoleto casi de inmediato, por ejemplo las tácticas recomendadas para los comunistas en Alemania, que de hecho no fueron las que éstos siguieron durante la revolución de 1848 y sus secuelas. Otra parte se volvió también obsoleta con el paso del tiempo. Hace mucho que Guizot y Metternich cambiaron el gobierno por los libros de historia. El Zar ya no existe —aunque el Papa sí—. En cuanto a la discusión de la "literatura comunista y socialista", sus mismos autores admitieron, en 1872, que estaba caduco.

Además, también con el tiempo el lenguaje del *Manifiesto* ya no era el de sus lectores. Por ejemplo, mucho se ha hecho con la frase de que el avance de la sociedad burguesa había rescatado "a una parte considerable de la población de la idiotez de la vida rural". Si bien no hay duda de que Marx, en su tiempo, compartía mucho del desprecio usual y de la ignorancia del citadino por el ambiente rural, la frase alemana, analíticamente más interesante ("dem Idiotismus des Landlebends entrissen"), remite no a la "estupidez" sino a la "estrechez de miras" o al "aislamiento del resto de la sociedad" en el que los campesinos vivían. Hay aquí un eco del significado original del término griego "idiotes" del que se deriva el significado corriente de "idiota" o "idiotez", a saber: "Persona que se preocupa solo de sus asuntos privados y no de los del resto de la comunidad". Con el transcurso del tiempo y en movimientos cuyos miembros, a diferencia de Marx, carecían de educación clásica, el sentido original se evaporó y fue mal leído.

Esto es todavía más evidente en el vocabulario político del *Manifiesto*. Términos como "Stand" (Estado), "Demokratie" (Democracia) o "Nation/national" como quiera que se apliquen o no en la política de finales del siglo XX, ya no tienen el mismo significado que en el discurso político o filosófico de los años cuarenta del siglo XIX. Para dar un ejemplo obvio: el "Partido Comunista" cuyo *Manifiesto* pretendía ser nuestro texto, no tiene nada que ver con los partidos de la política democrática moderna o los partidos de vanguardia del comunismo leninista, ni mucho menos con los partidos estatales del tipo chino o soviético. Ninguno de éstos existía aún. "Partido" significa todavía esencialmente una tendencia o corriente política o de opinión, aunque Marx y Engels reconocieron que una vez que ésta hallara expresión en movimientos de clase, desarrollaría algún tipo de organización ("diese Organisation der Proletarier zur Klasse, und damit zur politischen Partei"). De ahí la distinción, en la parte IV del *Manifiesto*, entre "los partidos de trabajadores ya constituidos... los cartistas de Inglaterra y los partidarios de la reforma agraria en América del Norte" y los otros, no del todo constituidos [5]. Como el texto deja claro, el Partido Comunista de Marx y Engels en esta etapa no era una forma de organización, ni intentaba establecerla, mucho menos una organización con un programa específico, distinto del de otras [6].

A propósito, el *Manifiesto* no menciona la Liga a cuyo nombre fue escrito. Por otra parte, es claro que el *Manifiesto* fue escrito no solo en y para una situación histórica particular, sino que además representa una fase —relativamente inmadura— del pensamiento de Marx. Esto es evidente en el aspecto económico del documento. No obstante que Marx había comenzado a estudiar con seriedad economía política desde 1843, no empezó a desarrollar el análisis económico expuesto en *El capital* sino hasta su exilio inglés después de 1848, cuando tuvo acceso a los tesoros de la biblioteca del Museo Británico, en el verano de 1850. Así, la distinción entre la venta de trabajo del proletario al capitalista y la venta de la fuerza de trabajo, esencial para la teoría marxista del plusvalor y la explotación, no es clara aún en el *Manifiesto*. Marx escribió el *Manifiesto* menos como economista marxista que como comunista ricardiano.

Si bien Marx y Engels recordaron a los lectores que el *Manifiesto* era un documento histórico, caduco en muchos aspectos, promovieron y colaboraron con la publicación del texto de 1848, con enmiendas y esclarecimientos proporcionalmente menores [7]. En-

---

[5] El original alemán comienza esta sección discutiendo "das Verhältniss der Kommunisten zu den bereits konstituierten Arbeiterpareien... also den Chartisten", etc. La traducción inglesa oficial de 1887, revisada por Engels, atenúa el contraste.

[6] "Los comunistas no forman un partido separado, opuesto a otros partidos de la clase trabajadora... no sostienen principios sectarios propios, con los cuales moldear y dar silueta al movimiento proletario".

[7] El mejor conocido de éstos, subrayado por Lenin, fue la observación, en el prefacio de 1872, de que la Comuna de París había mostrado

tendieron que el *Manifiesto* seguía siendo una declaración mayor del análisis que distinguía su comunismo del resto de los proyectos para crear una sociedad mejor. En esencia se trataba de un análisis histórico; su corazón era la demostración del desarrollo histórico de las sociedades, y de manera específica de la sociedad burguesa que reemplazó a sus predecesoras, revolucionó al mundo y, de paso, creó las condiciones para su inevitable supresión. A diferencia de la economía marxista, la "concepción materialista de la historia" que sustentaba este análisis alcanzó su formulación madura a mediados del decenio de 1840 y permaneció relativamente sin cambios en los años siguientes [8]. A este respecto, el *Manifiesto* era un documento definitorio del marxismo. Encarnaba su visión histórica, aun cuando su contorno general debía ser llenado con un análisis más completo.

3. El *Manifiesto*, hoy

¿De qué manera impactará el *Manifiesto* al lector que llega a él por primera vez, hoy? Éste difícilmente podrá evitar ser absorbido por la apasionada convicción, la brevedad concentrada, la fuerza intelectual y estilística de este panfleto asombroso. A pesar de que está escrito en un solo arrebato creativo, sus frases lapidarias se transformaron casi de forma natural en aforismos memorables que se conocen mucho más allá del mundo del debate político: desde el inicial "Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo", hasta el final "Los proletarios no tienen nada qué perder salvo sus cadenas. Tienen un mundo que ganar" [9]. Poco común en la literatura alemana decimonónica, está escrito en párrafos cortos, apodícticos, la mayoría de cinco líneas; de los doscientos párrafos que lo componen, únicamente cinco tienen quince líneas o más. De la manera que sea, el *Manifiesto comunista* como retórica política tiene una fuerza casi bíblica. Es imposible negar su irresistible poder como literatura [10].

No obstante, lo que sin duda también impactará al lector contemporáneo del *Manifiesto*, es su extraordinario diagnóstico del carácter revolucionario y del impacto de la "sociedad burguesa". No se trata simplemente de que Marx reconociera y proclamara los logros extraordinarios y el dinamismo de una sociedad que detestaba —para sorpresa de más de uno de los que más tarde defenderían al capitalismo de la amenaza roja—, sino que el mundo transformado por el capitalismo que él, Marx, describiera en 1848 en pasajes de sombría, de lacónica elocuencia, es el mundo en que vivimos ciento cincuenta años después.

Curiosamente, el —en términos políticos— muy irreal optimismo de dos revolucionarios de veintiocho y treinta años, ha probado ser la fuerza más perdurable del *Manifiesto*. Si bien el "fantasma del comunismo" de veras espantaba a los políticos, y pese a que Europa sufría un período grave de crisis económica y social, y estaba a punto de hacer erupción la más grande revolución continental de su historia, no había terreno adecuado para creer, como Marx y Engels, que el momento de derribar al capitalismo se acercaba ("La revolución burguesa en Alemania solo puede ser el preludio de una inmediata revolución proletaria"). Al contrario. Como ahora sabemos, el capitalismo se preparaba para su primera era de triunfante avance global.

Dos cosas dan fuerza al *Manifiesto*. La primera es la visión de que, incluso al inicio de la marcha triunfal del capitalismo, este modo de producción no era permanente, estable, "el fin de la historia", sino una fase temporal en la historia de la humanidad, y que, como sus predecesoras, esperaba ser suplantado por otro tipo de sociedad (a menos que —la frase del *Manifiesto* no ha sido del todo notada— se hundiera "en la ruina común de las clases contendientes").

La segunda es el reconocimiento de que las tendencias históricas del desarrollo del capitalismo eran necesariamente de largo plazo. El potencial revolucionario de la economía capitalista era de hecho evidente —y Marx y Engels no pretendieron ser los únicos en reconocerlo—. Desde la Revolución Francesa algunas de las tendencias que ellos observaron tenían ya efectos substanciales —por ejemplo, el declive de "provincias independientes o poco conectadas, con intereses, leyes, gobiernos y sistemas de impuestos distintos" ante Estados-nación "con un gobierno, un código de leyes, un interés nacional de clase, una frontera y una tarifa aduanal"—.

Sin embargo, para el final del decenio de 1840 lo que "la burguesía" había logrado era bastante más modesto que los milagros adscritos a ella en el *Manifiesto*. Después de todo, en 1850 el mundo produjo no más de 71.000 toneladas de acero (casi el 70% en Gran Bretaña) y había construido menos de 24.000

"que la clase trabajadora no puede simplemente apoderarse de la maquinaria del Estado y utilizarla para sus propios propósitos". Después de la muerte de Marx, Engels añadió una nota al pie modificando el primer enunciado de la sección I para excluir a las sociedades prehistóricas del ámbito universal de la lucha de clases; sin embargo, ni Marx ni Engels se molestaron en comentar o modificar los pasajes económicos del *Manifiesto*. Que ellos consideraran un completo "Ummarbeitung oder Erganzung" del *Manifiesto* (Prefacio a la edición alemana de 1883) puede ser dudoso; no lo es el que la muerte de Marx hiciera imposible tal reescritura.

[8] Comparar el pasaje de la sección II del *Manifiesto* ("Se requiere una intuición profunda para comprender que las ideas del pueblo, sus visiones y concepciones, en una palabra la consciencia humana, cambia con los cambios en su vida material, sus relaciones sociales y su existencia social") con el pasaje correspondiente del "Prefacio a la crítica de la economía política" ("No es la consciencia de los hombres la que determina su existencia sino, al contrario, es su existencia social la que determina su consciencia").

[9] Aunque ésta sea la versión inglesa aprobada por Engels, no es una traducción estrictamente correcta del texto original: "Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern. Die Prolatarier haben nichts in ihr ("en ésta", esto es, en la revolución. Énfasis de E. H.) zue verlieren als ihre Ketten".

[10] Para un análisis estilístico, véase S. S. Prawer, *Karl Marx and world literature*. Oxford (Inglaterra), Estados Unidos, Australia, 1978, págs. 148s.

millas de vías férreas (dos tercios de éstas en Inglaterra y los EE. UU.). No es complicado para los historiadores demostrar esto: aun en Inglaterra, la revolución industrial (un término utilizado con especificidad por Engels desde 1844) [11] difícilmente había creado un país industrial, o incluso predominantemente urbano después de la década de 1850.

Marx y Engels no describieron el mundo tal como había sido transformado por el capitalismo en 1848: predijeron cómo sería transformado de manera lógica por éste. Vivimos ahora en un mundo en que esa transformación tuvo lugar hace mucho. La fuerza de las predicciones del *Manifiesto* es más evidente para nosotros que para las generaciones que nos antecedieron. Hasta la revolución de los transportes y las comunicaciones en la Segunda Guerra Mundial, todavía había límites para que la globalización de la producción le diera "un carácter cosmopolita a la producción y el consumo en cada país". Hasta los años setenta, la industrialización permanecía de modo aplastante confinada a sus regiones de origen.

Algunas escuelas marxistas pueden incluso arguir que el capitalismo, por lo menos en su forma imperialista, obligando "a todas las naciones, por el dolor de la extinción, a adoptar el modo burgués de producción", se estaba perpetuando por su propia naturaleza, y aun creando "subdesarrollo" en el así llamado Tercer Mundo. Mientras un tercio de la raza humana vivió en economías de tipo comunista soviético, parecía que el capitalismo jamás conseguiría obligar a todas las naciones "a volverse ellas mismas burguesas".

Otra vez, después de los años sesenta, no parece haber ocurrido la destrucción de la familia por el capitalismo que anunciaba el *Manifiesto*, incluso en los países occidentales avanzados, donde hoy algo así como la mitad de los niños son traídos al mundo o criados por madres solteras y la mitad de los hogares de las grandes ciudades consisten en personas solas.

En síntesis, lo que en 1848 podría haberle parecido al lector no comprometido retórica revolucionaria, o en el mejor de los casos predicción plausible, puede ser leído ahora como una caracterización concisa del capitalismo de principios del siglo XXI. ¿De qué otro documento del decenio de 1840 puede decirse esto?

No obstante, si al comienzo del nuevo milenio debemos estar sorprendidos por la visión precisa del *Manifiesto* del entonces remoto futuro de un capitalismo globalizado, no debe sorprendernos menos el fracaso de otro de sus pronósticos. Hoy es evidente que la burguesía no ha producido "sobre todo, sus propios sepultureros" en el proletariado. "Su caída y la victoria del proletariado" no han probado ser "igualmente inevitables". El contraste entre las dos mitades del análisis del *Manifiesto* en su sección acerca de "Burgueses y proletarios" necesita más explicaciones después de ciento cincuenta años que en su centenario.

El problema no está en la visión de Marx y Engels de un capitalismo que, necesariamente, transformaba a la mayoría de la gente que se gana la vida en esta economía en hombres y mujeres que dependen, para sobrevivir, de alquilarse a sí mismos a cambio de salarios. Sin duda que el capitalismo tiende a provocar esto, aunque en la actualidad los ingresos de algunos que están técnicamente alquilados por un salario, como los ejecutivos de una corporación, con mucha dificultad pueden contarse como proletarios.

El problema no está tampoco en la creencia de Marx y Engels de que la mayoría de la población trabajadora sería fuerza de trabajo industrial. Gran Bretaña era un caso bastante excepcional de país donde los trabajadores manuales asalariados constituían la mayoría absoluta de la población: el desarrollo de la producción industrial requería entradas masivas y crecientes de trabajo manual ya desde un siglo antes de la publicación del *Manifiesto*; esto es incuestionable, pero ya no es el caso de la producción capitalista intensiva de alta tecnología, desarrollo que el *Manifiesto* no consideró, a pesar de que de hecho Marx, en la madurez de sus estudios económicos, ponderó el posible desarrollo de una creciente economía sin trabajo, por lo menos en una era postcapitalista [12]. Aun en las viejas economías industriales del capitalismo, el porcentaje de gente empleada en la industria manufacturera permaneció estable hasta el decenio de 1970, salvo en los EE. UU., donde su declive comenzó un poco antes. En efecto, con muy pocas excepciones como Inglaterra, Bélgica y los EE. UU., en 1970 los trabajadores industriales representaban la proporción mayor del total de la población ocupada en el mundo industrializado e industrializante.

En cualquier caso, la caída del capitalismo contemplada en el *Manifiesto* no dependía de la previa transformación de la mayoría de la población ocupada en proletarios, sino de la asunción de que la situación del proletariado en la economía capitalista era tal, que una vez organizado como un movimiento político de clase, necesariamente podía instigar el descontento de las otras clases y asumir su liderazgo, para entonces adquirir poder político como

> ...el movimiento independiente de la inmensa mayoría por los intereses de la inmensa mayoría.

De este modo, el proletariado "ascendería a ser la clase dirigente de la nación... constituiría en sí la nación" [13]. Dado que el capitalismo no ha sido derribado, estamos en condiciones de descartar esta predicción.

Sin embargo, con todo lo improbable que pareciera en 1848, la política de muchos países capitalistas de Europa sería transformada por el ascenso de movimientos políticos organizados, basados en la conciencia

[11] En "Die Lage Englands. Das 18. Jahrhundert", *Marx-Engels Werke*, I, págs. 566-68.

[12] Véase, por ejemplo, la discusión de "Capital fijo y el desarrollo de las fuentes productivas de la sociedad" en los manuscritos de 1857-1858, *Collected Works*. Londres, 1987, vol. 29, págs. 80-99.

[13] La frase alemana "sich zur nationalen Klasse erheben" tiene connotaciones hegelianas que la versión inglesa autorizada por Engels modificó, quizá porque éste pensó que no serían entendidas por los lectores de los años de la década de 1880.

de clase de los trabajadores, que en ese entonces apenas aparecían fuera de Inglaterra. Los partidos socialistas y laboristas emergieron en muchas partes del mundo "desarrollado" en los años ochenta del siglo XIX y se volvieron partidos de masas en aquellos estados que tenían derechos democráticos, mismos que laboristas y socialistas habían conseguido con mucho esfuerzo. Durante y después de la Primera Guerra Mundial, mientras una rama de los "partidos proletarios" siguió el camino revolucionario de los bolcheviques, otra se convirtió en pilar de un capitalismo democratizado. La rama bolchevique ya no significa mucho en Europa, o los partidos de esta tendencia han sido asimilados por la socialdemocracia. La socialdemocracia, como se entendía en los días de Bebel o incluso de Clement Attlee, estuvo peleando en la retaguardia en el decenio de 1990. No obstante, para el último tercio de éste, los descendientes de los partidos socialdemócratas de la Segunda Internacional, algunas veces con sus nombres originales, eran los partidos gobernantes en toda Europa, salvo España y Alemania, donde ya habían gobernado y podrían hacerlo de nuevo.

En síntesis, lo erróneo del *Manifiesto* no es la predicción del papel central de los movimientos políticos basados en la clase trabajadora (algunos de los cuales todavía tienen el nombre de clase, como los partidos laboristas de Inglaterra, Holanda, Noruega y Australia). Lo erróneo es la afirmación de que

> ...de todas las clases que hoy enfrentan a la burguesía, solo el proletariado es una clase realmente revolucionaria,

cuyo inevitable destino, implícito en la naturaleza y el desarrollo del capitalismo, es derribar a la burguesía:

> Su caída [de la burguesía] y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.

Hasta en los de veras "hambrientos cuarenta", el mecanismo que aseguraría esto, a saber la inevitable pauperización de los trabajadores [14], no era del todo convincente; a menos que se asumiera —y esto tampoco es plausible— que el capitalismo estuviera en crisis terminal y a punto de ser inmediatamente derribado.

Era un mecanismo doble. Probaba que la burguesía era

> inepta para gobernar, porque es incompetente para asegurarle una existencia al esclavo en su esclavitud, porque no puede ayudarlo dejándolo hundirse en ese estado, que tiene que alimentarlo en vez de ser alimentada por él.

Lejos de proveer la ganancia que sería el combustible del motor del capitalismo, el trabajo lo seca. Pero, dado el enorme potencial económico del capitalismo, tan dramáticamente expuesto en el propio *Manifiesto*, ¿por qué era inevitable que el capitalismo no pudiese proveer sustento, aunque fuera miserable, para la mayoría de su clase trabajadora, o como una alternativa, que no pudiese permitirse el lujo de un sistema de seguridad social? ¿Este "pauperism" (en el sentido estricto, véase la nota 14) se desarrolla aún más rápido que la población y la riqueza? [15].

Si el capitalismo tenía larga vida después de ello —y se volvió obvio que sí muy poco tiempo después de 1848—, esto no tendría por qué ocurrir, y de hecho no ocurrió. La visión del *Manifiesto* del desarrollo histórico de la "sociedad burguesa", incluyendo a la clase trabajadora que ésta había generado, no lleva forzosamente a la conclusión de que el proletariado puede derribar al capitalismo y, al hacerlo, abrir camino al desarrollo del comunismo, en vista de que la visión y la conclusión no derivan del mismo análisis. El objeto del comunismo, adoptado antes de que Marx se volviera "marxista", no se derivaba del análisis de la naturaleza y del desarrollo del capitalismo sino de un argumento filosófico, escatológico para ser precisos, acerca de la naturaleza y el destino. La idea —fundamental para Marx— de que el proletariado era una clase que no se podría liberar sin por eso liberar a todo el resto de la sociedad, es primero "más bien una deducción filosófica más que un producto de la observación" [16]. Como dice George Lichteim:

> El proletariado aparece por primera vez en los escritos de Marx como la fuerza social necesaria para realizar los objetivos de la filosofía alemana,

como éste la veía en 1843-44 [17].

En la Introducción a una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, escribió Marx:

> La auténtica posibilidad de emancipación alemana descansa en la formación de una sociedad con cadenas radicales... una clase que es la disolución de todas las clases, una esfera de la sociedad cuyo carácter es universal porque sus sufrimientos son universales, y que no reclama un derecho particular porque se ha hecho contra ella no un mal en particular sino mal como tal... Esta disolución de

---

[14] "Pauperism" no debe ser leído como sinónimo de "poverty". Las palabras alemanas, tomadas del uso inglés, son "pauper" ("Una persona desamparada .. alguien mantenido por la caridad o por alguna previsión pública", *Chambers' Twentieth Century Dictonary*) y "pauperismus" ("Pauperism: estado de ser pobre". *Ibid.*). (Dado que el problema del autor es con la versión inglesa de un texto alemán, optamos por dejar la palabra en cuestión entrecomillada en vez de acudir a un diccionario de sinónimos castellano, lo que correría el mismo riesgo que Hobsbawm señala: dar gato por liebre. N. del T.).

[15] Paradójicamente, algo parecido al argumento marxista de 1848 es usado hoy con amplitud por capitalistas y gobiernos de libre mercado para probar que las economías cuyo GNP continúa duplicándose cada pocos decenios, caerán en bancarrota si no desaparecen los sistemas de transferencia de ingresos (seguridad social, etc.) instituidos en tiempos de mayor pobreza, por medio de los cuales aquellos que ganaban mantenían a aquellos incapaces de ganar.

[16] Leszek Kolakowski, *Main currents of marxism*. The Founders (ed.). Inglaterra, Oxford University Press, 1978, vol. 1, pág. 130.

[17] George Lichteim, *Marxism*. Inglaterra, 1964, pág. 45.

> la sociedad como clase particular es el proletariado... La emancipación de los alemanes es la emancipación del ser humano. La filosofía es la cabeza de esta emancipación y el proletariado su corazón. La filosofía no se puede realizar a sí misma sin abolir al proletariado, y el proletariado no puede ser abolido sin que la filosofía sea hecha realidad [18].

En este tiempo Marx sabía del proletariado poco más que "aparece en Alemania solo como resultado del creciente desarrollo industrial", y éste era precisamente su potencial como fuerza liberadora dado que, a diferencia de las masas pobres de la sociedad tradicional, emergía de una "drástica disolución de la sociedad" y por lo tanto, con su existencia proclamaba "la disolución del orden del mundo existente". Marx sabía todavía menos de los movimientos laboristas, aun cuando conocía bien la historia de la Revolución Francesa.

Engels trajo a colación el concepto de "Revolución Industrial" —una manera de comprender la dinámica de la economía capitalista tal y como era en Inglaterra— y los rudimentos de un análisis económico [19], los cuales llevaron a los autores del *Manifiesto* a predecir una futura revolución social hecha por la clase trabajadora, la cual Engels conocía muy bien por su estancia en Inglaterra a principios del decenio de 1840.

Las aproximaciones de Marx y Engels al "proletariado" eran complementarias; y asimismo su concepción de la lucha de clases como motor de la historia, derivada en el caso de Marx de un largo estudio de la Revolución Francesa, y en el de Engels de la experiencia de los movimientos sociales en la Inglaterra postnapoleónica. No es sorprendente que estuvieran (en palabras de Engels) "de acuerdo en todos los campos teóricos" [20].

Engels le consiguió a Marx los elementos de un modelo que demostraba la naturaleza fluctuante y autodesestabilizadora de las operaciones de la economía capitalista —de modo notable, las líneas generales de una teoría de la crisis económica— [21], así como material empírico acerca del ascenso del movimiento laborista inglés y del papel revolucionario que éste podía desempeñar en Gran Bretaña. En el decenio de 1840, era plausible la conclusión de que la sociedad estaba al borde de una revolución. Igualmente lo era la predicción de que la clase trabajadora, aunque inmadura, pudiera dirigirla. Después de todo, a semanas de la publicación del *Manifiesto* un movimiento de trabajadores de París derrocó a la monarquía francesa, y dio la señal para la revolución a media Europa.

No obstante, la tendencia del desarrollo capitalista a engendrar un proletariado esencialmente revolucionario, no puede ser deducida del análisis de la naturaleza de ese desarrollo. Era una consecuencia posible de este desarrollo, pero no puede considerarse como la única. Menos aún puede concluirse que derrocar con éxito al capitalismo abre de manera ineludible camino al comunismo. (El *Manifiesto* solo pretende que después de ello, se iniciaría un proceso de cambio muy gradual) [22]. La visión de Marx de un proletariado cuya esencia más profunda lo destinaba a la emancipación de toda la humanidad y a terminar con la sociedad de clases derrocando al capitalismo, representa una esperanza atisbada en su análisis del capitalismo, no una conclusión impuesta de forma obligatoria por ese análisis. A lo que el análisis del capitalismo del *Manifiesto* puede sin duda llevar es a una conclusión menos específica, más general, acerca de las fuerzas autodestructivas del desarrollo capitalista. Éste debe alcanzar un punto —y en la actualidad hasta los no marxistas aceptarán esto— donde

> ...las relaciones burguesas de producción e intercambio, las relaciones de propiedad burguesas, la moderna sociedad burguesa, que ha conjurado gigantescos medios de producción e intercambio, es como la hechicera que ya no puede controlar las fuerzas del submundo a las que ha llamado... Las relaciones burguesas se han vuelto demasiado estrechas para abarcar la riqueza creada por ellas.

Es razonable concluir que las "contradicciones" inherentes a un sistema de mercado basado en ningún otro nexo entre seres humanos

> ...que el egoísmo desnudo, que el insensible "pago en efectivo"; un sistema de explotación y acumulación infinita

jamás podrá ser vencido, que algún punto en la serie de transformaciones y reestructuraciones de este sistema en esencia autodesestabilizante, llevará a un estado de cosas que ya no podrá ser llamado capitalismo. O, para citar al Marx tardío, cuando

> ... la centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo al fin alcancen un punto donde se vuelvan incompatibles con su tegumento capitalista

y ese "tegumento se rompe en pedazos con un estallido" [23].

Por el modo en que el estado de cosas subsecuente es descrito, es inmaterial. Sin embargo —como los

---

[18] Karl Marx y Frederich Engels, *Collected Works*, vol. 3, págs. 186s. En este pasaje, el I, prefiero la traducción de Lichteim, *op. cit.* La palabra que él traduce como "clase" es "Stand", la cual actualmente es engañosa

[19] Publicado como "Outlines of a critique of political economy en 1844". *Collected Works*, vol. 3, págs. 418-443.

[20] "Acerca de la historia de la Liga Comunista". *Collected Works*, vol. 26, pág. 318.

[21] *Op. cit.*, en nota 19, págs. 433ss. Esta crítica parece derivarse de los escritores radicales británicos; el más notable entre ellos es John Wade, *History of the middle and working classes*. Inglaterra, 1835, a quien Engels se refiere en esta conexión

[22] Esto es todavía más claro en las formulaciones de Engels en lo que son, en efecto, dos borradores preliminares del *Manfiesto*: "Borrador de una profesión de fe comunista", *Collected Works*, vol. 6, pág. 102; y "Principios de comunismo", *Ibid.*, pág. 350.

[23] "Tendencia histórica de acumulación capitalista", en "El capital", *Collected Works*, vol. 35, pág. 750.

efectos de la explosión económica en el ambiente mundial lo han demostrado— habría necesariamente que dar un claro viraje de la apropiación privada al manejo público del capital a escala global. Es muy dudoso que tal "sociedad postcapitalista" correspondiera a los modelos tradicionales de socialismo, y menos aún a los socialismos "reales" de la era soviética. Qué formas tomará, y qué tanto encarnará los valores humanistas del comunismo de Marx y Engels, dependerá de la acción política a través de la cual venga ese cambio. Ya que ésta, como lo sostiene el *Manifiesto*, es esencial para dar forma al cambio histórico.

Desde el punto de vista de Marx, como quiera que describamos ese momento histórico cuando "el tegumento se rompe a pedazos con un estallido", la política será un elemento esencial. El *Manifiesto* ha sido leído por principio como un documento de inevitabilidad histórica, y en efecto su fuerza se deriva, con mucho, de la confianza que daba a sus lectores de que el capitalismo sería enterrado por sus sepultureros, y que era en ese momento y no en eras más tempranas de la historia cuando las condiciones para la emancipación habían llegado. Pero, contrariamente a asunciones generalizadoras, en la medida en que el *Manifiesto* cree que el cambio histórico se realiza por medio de hombres que hacen su propia historia, no es un documento determinista. Las tumbas han de ser excavadas por o mediante la acción humana.

Es posible hacer una lectura determinista del argumento. Se ha sugerido que Engels tendía a ello con más naturalidad que Marx, lo que tiene importantes consecuencias para el desarrollo de la teoría y de los movimientos laborales marxistas tras la muerte de Marx. Sin embargo, si bien los borradores más tempranos de Engels han sido citados como evidencia [24], de hecho no puede leerse esta supuesta tendencia en el *Manifiesto*. Cuando éste deja el análisis histórico y trata el presente, es un documento de opciones, de posibilidades políticas más que de probabilidades, excepto las certezas. El terreno de la acción política está entre "ahora" y el tiempo impredecible cuando, "en el transcurso del desarrollo", podría haber

> ...una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos.

El corazón del cambio histórico a través de la praxis social está en la acción colectiva. El *Manifiesto* ve el desarrollo del proletariado como la

> ...organización de los proletarios en una clase y consecuentemente en un partido político.

La "conquista del poder político por el proletariado" ("ganar la democracia") es "el primer paso de la revolución de los trabajadores", y el futuro de la sociedad depende de las acciones políticas subsecuentes del nuevo régimen (de qué manera "el proletariado utilizará su supremacía política"). El compromiso con la política ha distinguido históricamente al socialismo marxista de los anarquistas. Incluso antes de Lenin, la teoría marxista no se limitaba al "lo que la historia nos muestra ocurrirá" sino a "qué hacer". Es cierto que la experiencia soviética del siglo XX nos ha enseñado que puede ser mejor no hacer lo que hay "qué hacer" bajo condiciones históricas que virtualmente dejan al éxito fuera de alcance. No obstante esta lección debe aprenderse asimismo de las implicaciones del *Manifiesto comunista*.

Pero entonces el *Manifiesto* —no es la menor de sus extraordinarias cualidades— es un documento que preveía el fracaso. Su esperanza era que el resultado del desarrollo capitalista fuera "una reconstitución revolucionaria de toda la sociedad", sin embargo, como hemos visto, no excluía la alternativa: "Ruina común." Muchos años después, una ideóloga marxista planteó esto como la opción entre el socialismo y la barbarie. ¿Cuál de éstas prevalecerá? Ésta es una pregunta que el siglo XXI habrá de respondernos. ■

[24] George Lichteim, *op. cit.* (nota 17), págs. 58-60.

RIBLA
Nº 37

EL GÉNERO EN LO COTIDIANO

TÂNIA MARA VIEIRA SAMPAIO
JOSÉ SEVERINO CROATTO
MERCEDES GARCÍA BACHMANN
CRISTINA CONTI
ENILDA DE PAULA PEDRO
SHIGEYUKI NAKANOSE
GABRIELE CORNELLI
NANCY CARDOSO PEREIRA
CARMIÑA NAVIA VELASCO
SANDRA NANCY MANSILLA
HAROLDO REIMER

RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3573

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only